

مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني

تأليف الشيخ راشد الغنوشي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

سعدت على مدى أيام، وأنا أقرأ مسوّدة كتاب (مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني) للأخ المجاهد الأستاذ راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة في تونس. ذلك أنني أمام كاتب إسلامي متميّز في هذا العصر، يتمتع بقدر كبير من الأصالة الثقافية، ومن الاطلاع على الفلسفات القديمة والمعاصرة، ما يجعله قادراً على استيعاب العصر وهضم ثقافاته المتنوّعة، دون أن يخلّ ذلك بثوابته الإسلامية الصافية. وهو أمر نادر في هذه الأيام، وأكثر المثقفين العرب والمسلمين يصنّفون في جانبين:

الأول: يشمل الإسلاميين أو الذين يعيشون على ثقافة إسلامية تاريخية مقطوعة عن عصرنا الذي نعيش فيه، فتكون كتاباتهم تكراراً أو تفصيلاً أو اختصاراً لما كتبه علماؤنا الماضون، أو إعادة ترتيب للفصول والأبواب والعناوين.

والثاني: يشمل العصريين، إذا صحّ هذا التعبير، وهؤلاء إجمالاً قد يكونون متمكّنين من الثقافة، ولكنهم منقطعين عن الثقافة الإسلامية الأصيلة، ولا يستطيعون التمييز بين ثوابتها ومتغيّراتها.

والأخ الشيخ راشد يتميز بأمرين اثنين:

الأول: أنه كاتب إسلامي متنوّر، ينطلق من أصول إسلامية قاطعة، ولا يتنازل عن الثوابت الفكرية أو التشريعية، ولكنه يعرضها دائماً بأسلوب العصر، فتجدها عنده معقولة مقبولة، بينما قد يعرضها غيره بأسلوب مختلف، تجعل المثقّف العصري يسارع إلى رفضها، أو على الأقل لا يستطيع استساغتها.

الثاني: أنه ليس مجرّد كاتب نظري، ولكنه عامل مجاهد في إطار نهضة الأمة الاجتماعية والسياسية، إنه يجعل العمل الحزبي أو السياسي يستنير بثقافة إسلامية معاصرة، وينقل العمل الثقافي من إطاره النظري البحت، ليجعله عنصراً مهماً وقائداً في مسيرة الأمة نحو غدٍ أفضل. هكذا يتمّ التكامل بين الثقافة والسياسة، ويكون الفكر الإسلامي المستنير هو محور كل عمل نهضوي.

أما الكتاب الذي بين أيدينا، فهو مقاربات تتناول موضوعات الدولة والعلمانية والمجتمع المدني. إنه لم يتناول أياً من هذه الموضوعات كدراسة شاملة، ولكنه عالجها من زاوية أو أكثر، وكان هدفه منصبّاً إلى لفت انتباه القارئ إلى هذه الزوايا لما لها من تأثير بارز في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وإذا كان الوضوح الفكري هو السمة العامّة لهذه المقاربات، فإنها أيضاً لا تخلو من جديد. فالحديث عن الحريات وعن حقوق الإنسان في النظام الإسلامي، وفي التاريخ الإسلامي، ومقارنته مع ما يجري في ظل النظام العالمي الجديد، يعطي الحركة الإسلامية زخماً تحتاج إليه في صراعها الفكري مع

المنظومة المعاصرة التي تعتبر الحريّات وحقوق الإنسان من ابتكارات الأنظمة العلمانية.

والحديث عن أسس المجتمع الأهلي في الإسلام يكشف عن أسبقية للنظام الإسلامي في بناء مجتمع أهلي يقف أمام طغيان الدولة على المواطنين، ويحفظ للأمة قدراً كبيراً من الحريّات والحقوق. وهكذا تجد كل مقاربة من المقاربات العشر تلفت النظر إلى نقطة جديدة أو تزيد في إيضاح فكرة معيّنة، فتشكّل، تالياً، إضافات مهمّة نحو زيادة تأصيل ثقافتنا الإسلامية وجعلها تستوعب مستجدّات العصر.

وبعد.. فليست قراءة هذا الكتاب كالحديث عنه. لذلك أتركك أيها القارئ الكريم معه، راجياً أن تجد فيه ما وجدتُ من الخير، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ . تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾ [إبراهيم: 24 – 25].

الشيخ فيصل مولوي

بيروت في 13 محرم 1420 هجري

19 نيسان 1999 م.

المقاربة الأولى

الحريّات العامّة في الإسلام

يعتقد البعض أن الحرية كمفهوم فلسفي وأخلاقي، احتل مركز الاهتمام منذ قيام الثورات الأوربية الإنجليزية في القرن السابع عشر، والأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر، هو مفهوم غربي بالأساس، وأن الحضارات الأخرى مثل الحضارة الإسلامية لا شأن لها بهذا بالمفهوم وذلك بسبب التعارض - في رأيهم - بين رؤية كونية للعالم متمركزة حول الإله، ورؤية كونية للعالم متمركزة حول الإنسان، التعارض بين الشريعة والمعايير الحديثة للعلاقات الدولية وحقوق الإنسان، ولا علاج لهذا التعارض إلاّ من خلال إصلاح الشريعة حتى تنسجم مع المفاهيم الحديثة،[1] بما يفرض هذا الخيار على الإنسان بين أن يكون حراً، وبين أن يكون مؤمناً كما ذهب إلى ذلك ملحدوا الوجودية كسارتر، لأن الحرية عنده هي دائماً خارج تدخّل الآخر[2].

1 - فما هي المفاهيم الأساسية للحرية في الغرب وما الموقف منها ؟

2 - ما هي الحريات الأساسية للإنسان في الإسلام ؟

---

(1) بسام الطيبي: الإسلام وعالمية حقوق الإنسان (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1995).

(2) قاموس الفكر السياسي، Dictionnaire de la pensée politique ص 358 ج 1.

1 – 1 لا يتسع المجال لبحث فلسفي حول الحرّيّة، وهو بحث على ثرائه طالما أفضى إلى عجز فادح عن القبض على هذا المفهوم الذي يستعصي عن كل تحديد ويتفلت من كل ضبط. وكانت النتيجة ما يشبه نفياً لوجودها أصلاً واعتبارها مجرّد وهم ناجم عن الجهل بالدوافع الحقيقية لأفعالنا كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف اسبينوزا (1633 – 1677).[1] أو هو ثمرة لعدم تأهيل عقلنا لمعرفة الماهيات كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون،[2] أو الألماني إمانيل كانط،[3] فماذا يعني أن تكون حراً ؟ هل يكفي في ذلك أن تنعدم القيود من طريق تصرفك ؟ أن يكفي الأمن من تعسف الآخرين ؟ أمأن تكون ملكاتك الأدنى محكومة بملكاتك الأعلى ؟ أم أنك تكون حراً عندما تكون سيد نفسك؟ أم أنّ العمل الحر هو العمل الفاضل وحده كما ذهب إلى ذلك روسو ؟ أم أن الحريّة هي الضبط العقلاني من جانب المجتمع لفعالياته الإنتاجية، وتالياً فلا حريّة خارج المجتمع أسلوب إنتاجه، وتوزيعه للثروة[4].

1 – 2 ولأن البحث الفلسفي المجرد في الحريّة كان بلا طائل إذ لم ينته إلى رؤية واضحة، فقد ساهم في إشاعة مناخات القلق واللامبالاة والنزوعات العدمية، نعم قد أزاح الفكر من الطريق الحواجز القيميّة والدينية

---

[1] المصدر السابق.

[2] ابن خلدون، المقدمة، فصل في إبطال الفلسفة.

[3] Kant.E. **Critique de la raison pure** (Paris : 1971).

[4] **قاموس الفكر السياسي**، م. س.

التي نظر إليها باعتبارها عقبات في طريق الحرّيّة، ولكن ذلك لم يحدّ من فشو مناخات القلق والعدمية، بل نمّاها.

الإنسان حرّ، ولكنه لا يدري ما يفعل بحريته في غياب نور يهديه، ورسالة تعطي لحياته معنى غير العبث والانتحار. يقول الفيلسوف الفرنسي جارودي: «الإنسان في مجتمعاتنا الأوربية محكوم عليه العزلة والانفراد عن باقي الناس بفردانية لا تزال تتفاقم»[1].

1 – 3 لقد دفع السير على غير هدى في متاهات الفلسفة النظرية بحثاً عن ماهية الحرّيّة دون طائل، دفع العقل إلى الخروج بمبحث الحرّيّة من دائرة الميتافيزيقا صوب مجالات عملية تتاح فيها الرؤية على نحو واضح، أعني المجال القانوني والسياسي والاقتصادي والأخلاقي، فتركز البحث حول علاقة الإنسان بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي هذا النطاق غدا الحديث عن الحرّيّة ملتزماً بالبحث عن جملة الحريات، أي الحقوق التي على الدولة أن توفرها لمواطنيها، وبنضال الشعوب الخاضعة لاحتلال الأقوياء أو استغلالهم من أجل اكتساب حرياتها، وحقوق الفئات الضعيفة في المجتمع في القيام بالثورة ضد الفئات المحتكرة للثروة أو للسلطة أولهما معاً، كما هو الحال غالباً ؟

وتبعاً لذلك فقد أصبح البحث في الحرّيّة دائراً حول موضوعة الديمقراطية باعتبارها إطاراً عاماً لتنظيم الحريات والتعبير الحرّ عن إرادة

---

[1] روجيه غارودي، **وعود الإسلام** (بيروت: الدار العلمية).

الشعب، بما يجعل القرار السياسي يصعد من تحت إلى فوق كإفراز لما يعتمل في المجتمع عبر صحافته وأحزابه وهيئاته من مناقشات، ومن منافسات وصراعات بين مختلف الآراء والتكتلات السياسية، كما أصبحت إعلانات حقوق الإنسان ولا سيما الإعلان العالمي [كانون الثاني 1948] أهم موجّه فلسفي أخلاقي لعمل المؤسسات السياسية ومقياساً لتوفر أو عدم توفر نظام أعلى، ما يؤهله للاندراج في عالم التمدن والتحضر على قدر ما يحقق فيه احترام لكرامة الإنسان وحرياته وحقوقه.

1 – 4 تقويم: إلى أي مدى يمكن اعتبار هذا التصور العام للحريّة سواء أكان في أشكاله الفردية، أم في أشكاله العامة، تصوراً عملياً قد حقّق أحلام فلاسفة عصر النهضة في خلق إنسان حرّ متحرّر، لا سلطان على سلوكياته إلا لعقله، على اعتبار العقل ماهية الإنسان (أنا أفكر فأنا موجود)، وأن عقله-في استقلال عن كل توجيه إلهي-كفيلٌ بقيادة مركب حياته في دروب التقدم-السعادة ؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان على أنها المضمون الحقيقي للحريات العامة، وأنها أهم إنجاز للحداثة الغربية، قد حققت-أو حتى-اقتربت من المثال المطلوب في نقل السلطة من رجل الكنيسة والإقطاع إلى يد المواطنين بما يجعل دولتهم ملكاً لهم بالتساوي من خلال مشاركتهم على قدم المساواة عبر آليات الديموقراطية المعروفة، كالانتخابات، وتكوين الأحزاب، والصحف-في صنع الإرادة العامة؟ إلى أي مدى قد اقترب واقع الحريات العامة في الغرب من نموذجه في حكم الشعب نفسه بنفسه ؟

1 – 5 إن الحرّية بمعناها الليبرالي كثيراً ما تعرضت لحملات النقد الماركسي التي وصمتها بالشكلية، باعتبار أنها مجرد إعلانات عامة عن لوائح من الحقوق تلوّح للإنسان بإمكانات نظرية دون أن تتيح له أسباب بلوغها وتحميه من القهر. من حقه أن يفكر، ويعبّر، ويمتلك، ويتنقّل، ويتمتع بكل الخيرات، ولكن أنّى له ذلك والحال أن الثقافة والثورة والسلطة تحتازها فئة محدودة من المواطنين المساوين له نظرياً في تلك الحقوق[1]، بينما هذه الحريات المتاحة نظرياً تحول دون المواطن وممارستها عملياً حواجز كثيرة، أهمها انعدام أو ضعف الوسائل والإمكانات المادية الثقافية، بينما الحريّة كما عرّفها الفيلسوف برتراند راسل هي انعدام الحواجز[2]، هل تستوي مشاركة مالكي البنوك والشركات العملاقة والصحف الكبرى والقنوات الفضائية، هل تستوي حقوقهم ومشاركاتهم في صنع القرارات الكبرى وحتى الصغرى مع من لا يكاد يملك قوت يومه، شأن هذه الملايين من المشرّدين والعاطلين ممّن همّشتهم ولفظتهم وقوداً لعصابات الإجرام والمخدرات، الآلة الرأسمالية الخرساء ؟

لا يستويان، الأمر الذي يجعل الدولة وهي ضمن هذا التصور الليبرالي لا تعدو كونها أداة للتعبير عن الإرادة العامة، ومجرد أداة لخدمة القلّة المحظوظة التي تحكم باسم تفويض يتجدد، فتنقل السلطة سلمياً داخل نفس العائلة المحظوظة، لكنه تفويض مزيّف يكاد يكون الفرق الوحيد بين الديموقراطية

---

(1) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993) ص 32.

(2) ماجد الكيالي، **الموسوعة السياسية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ص 244.

والديكتاتورية، ذلك ما يجعل قضية الحرّيّة في هذا التصوّر تنطوي على نظـــرة فردية هي في جوهرها سلبية تماماً[1] وشكلية.

1 – 6 حتى ما تتمتع به الطبقات العاملة في الديمقراطية الغربية مـــن امتيازات وضمانات، جعلتها تصمّ آذانها عن اغراءات وتحريضات الدعـــوات الماركسية على الثورة، فتسفّه نبوءات ماركس في انهيار الرأسماليـــة وحلـــول النموذج الشيوعي محلها، بينما الذي حصل على الضد من ذلك، إذ أنّ تلـــك الامتيازات لم تكن ثمرة إيمان بمبادئ العدالة والأخلاق، بقدر ما أملتها ضغـوط الطبقة العاملة من خلال نقاباتها، كما أملتها المخاوف من الشيوعية التي تـــدق الأبواب بعنف.

وما كان لتلك الضمانات ولدولة الرفاه أن تتحقق لولا الخطر الداهـــم من جهة، وما نهبته تلك الدول، ولا تزال، من أقوات البلاد المستعمرة، ممّـــا مكّن الذئاب أن تلقي للكلاب بما يسكتها من فتات، حسب تعبير ارنســـت جلنر،[2] بينما غدت تلك الضمانات مهددة بعد اندحار الخطر الشيوعي مـــن جهة، وتناقص موارد النهب الأجنبي باستقلال الدول المستعمرة مـــن جهـــة أخرى، الأمر الذي ينذر بتمرد الكلاب على الذئاب كما تنبأ جلنر بذلـــك، لأن هذه الحقوق لم تتأسّس على مبادئ وقيم أخلاقية ودينية واضحة يعطيـــها ضمانات واضحة،فلقد قوضت الحداثة الغربية تلك القيم بخيرها وشرّها تاركة

---

(1) جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة إلياس حنا (بيروت: منشورات عويدات، 1983) ص 104.

(2) من محاضرة له قبل وفاته في كلية لندن للاقتصاد سنة 1991.

فراغاً رهيباً وراءها لم تستطع مبادئ ما سمّي بالقانون الطبيعي التي استندت إليها مبادئ الحرّية وحقوق الإنسان، أن تملأها بسبب ضبابيتها وإمكانات خضوعها لمختلف التأويلات المبرِّرة لتناقضات مصالح الدول والفئات المختلفة.

إن المضمون الديمقراطي كما هو معبّر عنه في الرأسمالية ينحسر يوماً بعد يوم، فتتقلص الضمانات الاجتماعية،وتحتكر وسائل الإعلام حتى لا يكاد يبقى لحريّة التعبير – مثلاً – فرصة للمزاحمة المتكافئة[1]. والحق أنه لا شورى مع وجود الفوارق الشاسعة المفسدة للأخلاق، المخرِّبة للذمم، بين أغنياء مترفين وفقراء مدقعين.

1 – 7 ولكن هذا النقد لا يمكن أن يمضي مع الماركسيين إلى نهاية ما يريدون من تقويض النموذج الغربي للحريات على سلبياته وتناقضاته بما يوقع في براثن رأسمالية أشد بؤساً، تحرم الضحية حتى من حق الصراخ والاحتجاج وينعدم حتى ما يتوفر في النموذج الغربي من صراع بين النخب يحتاج فيه كل طرف إلى الجماهير، فتسعى إليها بتقديم بعض الترضيات، الأمر الذي يجعل العلاج الشيوعي هو تداو بالداء، لأنه إمعان في تركيز الثورة والسلطة والعلم والثقافة والإعلام في يد حزب واحد، هو عبارة عن عصابة تتحكم حتى في ضمائر الناس وأرزاقهم. وكثيراً ما ينتهي حكم العصابة إلى حكم فرد جبار عنيد، ومن ثَمَّ فإن نقد النموذج الليبرالي لا يمكن أن يسمح لنفسه أن يوظّف

(1) الشيخ عبد السلام ياسين، **الشورى والديموقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996) ص 79 – 83.

من طرف بديل ماركسي أسوأ، أو من طرف أي بديل فردي ديكتاتوري مهما اختلفت شعاراته أكانت اشتراكية أم وطنية أم عروبية أم إسلامية.

إن مفكرَيْن إسلاميين كبيرين وزعيمين بارزين للحركة الإسلامية المعاصرة أحدهما في المشرق العربي، وآخر في المغرب العربي وإن التقيا على نقد مفهوم الحريّة في الغرب وإبراز تناقضاته، إلا أنهما مع ذلك لا يتردّدان عندما يكون الخيار بين هذه الحريات بخلفياتها العلمانية، وبين الديكتاتورية في نصح المسلم أن يكون دوماً في معسكر الحريّة ضد معسكر الاستبداد على اعتبار أن الاستبداد هو العدو الأعظم للإسلام بعد الشرك بالله، أن أفضل المناخات لازدهار دعوة الإسلام هي مناخات الحريّة[1]. وقديماً أُثر عن العلماء هذه الحكمة التي أفرزتها تجارب مريرة مع الاستبداد: «إن الله مع الدولة العادلة وإن تكن كافرة، وهو سبحانه لا ينتصر للدولة الظالمة وإن تكن مسلمة».

الحريات في التصور الإسلامي:

2 – 1 إن المعنى الأصلي لكلمة الحريّة في لغة العرب، وفي استخداماته في العصور الإسلامية المتقدمة، لا يكاد يخرج في رأي صاحب «**مقاصد الشريعة**» عن كونه معنى مضاداً للرق والعبودية، فالحرّ هو مقابل العبد. ولأن «الشارع متشوّف للحريّة» كما هي العبارة المأثورة عن العلماء، فإنه وإن لم

[1] العالمان المشار إليهما هما: الشيخ يوسف القرضاوي، في كتابه **فقه الدولة في الإسلام**، والشيخ عبد السلام ياسين: **الشورى والديموقراطية**، م س.

يحظر الرق بقرار حاسم بسبب أن نظام العالم كان قائماً عليه يومئذ، فإنه قد عمل على تجفيف ينابيعه وقطع دابره جرياً على عادته في التدرّج.

2 – 2 إن تصوّر الإسلام للحريّة لا ينطلق - كما هو الحال في الغرب – من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق، في قدرة العقل الكشف عنها وضبطها.فحتى لو صح أن للإنسان في ذاته حقوقا فعقله أعجز من الكشف عنها وضبطها. إن الحقيقة التي ينطق باسمها كل شيء في الكون أن لهذا الكون خالقاً مدبراً عالماً رحيماً هو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرع الأول والأعلى، والإنسان مستخلف من قبله سبحانه، مكرّم مؤتمن على ما وهبه مولاه من عقل، وإرادة، وحريّة، وما سخّر له من أكوان، هداه بالوحي إلى أحسن السبل للتصرف في تلك الأمانات بما يحقق سعادته في الدارين، ويعمر هذا الكون ويكشف ويستثمر مخزوناته.

إن العبودية لله وحده هي الأساس والركن الركين للحقوق والحريات، فمن عرف ربه فأحبه وأطاعه فقد استمسك بالعروة الوثقى وظفر بالأرضية الصلبة التي ينطلق منها في تحديد علاقته بنفسه وبالكون والناس، الأمر الذي يخرج الناس عن هواهم ويضع أمامهم ميزاناً ثابتاً للحق والباطل، للخير والشر، لا يتبدل حسب المصالح كما هو شأن تصوّر الحريّة في الغرب المنبثقة عن طبيعة الإنسان، حيث تنطلق الأهواء الفردية والجماعية بعيداً عن أي موجّه أو ضابط أخلاقي، إن سحق مليون شيشاني، لأنهم يريدون الاستقلال، يمكن أن يحضى بالتبريك الغربي بحجة أنها مسألة داخلية، فمن حق روسيا المحافظة على حدودها الموروثة عن العهد الاستعماري.

والأمر أنكى في فلسطين، حيث يسحق ويشرد شعب بكامله، بينما يجد الاحتلال كل الدعم من دول المعسكر الحر للهيمنة على جملة المنطقة، كما ينتهك استقلال سيادة السودان فيجد من حقه الدفاع عن وحدته في وجه التمرد الجنوبي المسيحي. ما الفرق ؟ لماذا يجد قرنق التأييد والدعم الغربي لتفتيت السودان، بينما ثوار فلسطين ولبنان والشيشان لا يجدون غير الخذلان والتنديد ووصمة الإرهاب ؟

إن الإسلام بإرسائه لأساس فلسفي متين لحقوق وحريات الناس لا يدور مع الأهواء، بل مثّل ثورة تحررية شاملة على الأهواء والجهالات والطواغيت، وأرسى قاعدة صلبة للحريّة وميزاناً ثابتاً لما هو عدل وظلم، أو خير وشر، وأين تقف الحريّة ليبدأ الجهل والهوى والاستبداد.

2 – 3 إن الحريّة ليست إذناً للناس أن يفعلوا ما يشاءون. إن رسالة الإسلام التي جاء بها آلاف الأنبياء والرسل وحملها عبر التاريخ أطهر المخلوقات، لا يمكن أن تتلخص في الإعلان العام «إن الله يأذن لكم أن تفعلوا ما شئتم». بل إن شعار هذه الرسالة على الضد من ذلك، وفحواه أن الله خالقكم ينهاكم أن تتبعوا أهواءكم وجهالاتكم، ويأمركم أن تتبعوا عن وعي وإرادة وقصد خالص دستور السماء، الذي ارتضاه لحياتكم ورقيّكم في الدنيا والآخرة تجنباً للشقاء في الدنيا والآخرة، فيه فكّ أسركم من أغلال الشهوات وإغراءات الشياطين، وضغوط وإرهاب الطواغيت.

المحافظة على حدودها الموروثة عن العهد الاستعماري.

إن المؤمن كلما ازداد عبادة لله كلما ازداد نفوذه على نفسه وعلى الكون، حتى يصبح قدر الله الغالب وحكمه الذي لا يرد كما قال الفيلسوف محمد إقبال[1]. وإن ما ورد في هذا الحديث القدسي الصحيح غنيّ بالدلالات التحرّرية وبالنهج القويم لتحقيقها **«لا يزال عبدي يتقرب إليّ حتى أحبه، فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها»**.

2 - 4 الحرّيّة أمانة ومجاهدة

إن الحريّة في هذا التصور أمانة ومسؤولية، ووعي بالحق والتزام به وفناء فيه. نعم إن الله خلقنا أحراراً قادرين أن نؤمن وأن نكفر، أن نحسن أو نسيء، أن نسير في طريق مقاومة الميول الشريرة في أنفسنا وفي العالم ابتغاء مرضاة الله والجنة، أو تتنكب عن ذلك وتنخرط في طريق الشيطان المفضي إلى غضب الله وعذاب النار.

ولكن الحريّة بمعناها الأخلاقي أمانة، وليست مجرد القدرة التكوينية على إتيان الخير أو الشر. إنها الاستعانة بالله على السير في طريق الحق، هي فعل الواجب إتياناً للأمر وتجنباً لما حرم الله. ولقد نبّه سبحانه لناس إلى هذا المعنى في سورة البينة ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[البيّنة: 1] إن الآية الكريمة تؤكد أن الانفكاك من

---

[1] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام.

قيود الجهل والشيطان، ونزوات الشر، وهو معنى الحرّية الحقيقية، لا يمكن حصوله دون الاستجابة لنداء الله، ذلك أن الحرّية هبة من الله - « بم استعبدتم الناس وقد ولدهم أمهاتهم أحراراً » - كما هي صرخة الفاروق التي رددتها الإعلانات والدساتير الحديثة. إن الحرّية هي هذه الملكة التي مُيّز بها الإنسان من أجل أداء مهمة الاستخلاف عن الله، غير أنه ليس للإنسان من سبيل لاكتشاف النهج الأقوم لحسن التصرف فيها بما يحقق تلك الغاية في تحرير الإنسان وعمارة الأرض عبر الترقي بنفسه في اتجاه التشبه بالله﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[البروج: 16] بمجرد الاعتماد على عقله. إن سبيله الوحيد هو الاهتداء بالهدي الإلهي، والاجتهاد في عبادته والاقتداء بأنبيائه، وبذلك وحده يعرف نفسه والغاية من وجوده وسبيل امتلاك زمام أهوائه، فيعرف طعم الحرّية الحقيقية اللائقة به ككائن مستخلف عن الله. إنه بقدر انخراطه في عبادة ربه بقدر ما يتحقق به من حرّية.

من هنا جاء تأكيد سورة البينة أن الإنسان ما كان له أن ينفك عن قيود العبودية ويكتسب[1] حريته لولا نزول الوحي، لأن الإنسان على وجه الدقة لم يخلق حراً وإنما ليكون حراً، إنه وُهب الاستعداد للحرّية كما وُهب الاستعداد للتعلم، وإنما بالتعلم والمجاهدة يكتسب العلم والحرّية. إن الحرّية كدح في طريق العبودية وليست انطلاقاً حيوانياً. فكلما أمعنا التفكير في الله عبر مخلوقاته وآياته، وجاهدنا أنفسنا طاعة له وحرباً على المنكرات والمظالم،

[1] كنز العمال، رقم 5564.

واكتشافاً لسنن الله في الكون وتسخيرها لعمارة الأرض ومواردها، وعوناً للناس وتخفيفاً من أعبائهم وهدايتهم، كلما ازدادت حريتنا وحققنا الغاية من وجودنا في حمل أمانة الاستخلاف عن الله أمراً بمعروف، ونهياً عن منكر، وعمارة للأرض، عن ثوبان قال رسول الله ﷺ: « **من أمر بالمعروف، ونهى عن المنكر، فهو خليفة الله في الأرض خليفة كتابه وخليفة رسوله** »[1].

أما على الصعيد التشريعي فإن تحقيق وحفظ الحريات العامة يعد الهدف الأساسي من بعثة الرسل. إذ جاءت الشريعة لحفظ مصالح العباد، وهي كما ضبطها الأصوليون تتلخص في مصالح ضرورية، وأخرى حاجيّة، وثالثة تحسينيّة، فالضروريّة هي مصالح حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسب وحفظ المال[2] ولقد كشفوا من خلال استقراء نصوص الوحي كتاباً وسنّة مقاصد أخرى، مثل العدل والحريّة والمساواة وعمارة الأرض، وما يقتضيه كل ذلك من ضرورة نصب حكومة عادلة تقوم على إنفاذ شريعة الإسلام ورعي تلك المقاصد[3].

إن هذه المصالح وما يقتضيه تحصيلها من إقامة للنظام الإسلامي العادل، تمثل الإطار العام للحريات والحقوق في الإسلام. لأننا إنما نعني بحريّة المواطن أو الإنسان هنا، خلاصه من كل سيطرة تتحكم في تفكيره أو وجدانه

---

[1] انظر علاّل الفاسي، **مقاصد الشريعة**. والدكتور عبد المجيد النجار: **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** (أمريكا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

[2] أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات** (بيروت: دار المعرفة، ج 2).

[3] محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة**، (الدار التونسية للنشر، 1978)

أو حركته، سواء أكانت سيطرة هوى جامع، أم حاكم مستبد، أم كاهن متسلط، أو إقطاعي أو رأسمالي متجبّر[1].

وأهم حريات الإنسان في هذا التصوّر الإسلامي العام كما بدا لنا يمكن أن تتلّخص في الحريّات التالية:

5 - 1 - حرّية المعتقد

قد سبق البيان أن حريّة العقيدة في الإسلام هي أساس الحريات والحقوق، والأصل العام في هذا الصدد هو مبدأ حريّة الاعتقاد الذي قطعت به بشكل حاسم آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[البقرة: 256]، ويترتب على ذلك حريّة الإنسان في اختيار عقيدته وممارستها، والدعوة إليها. ويترتب على ذلك في المجتمع الإسلامي القبول بالتعدد الديني والثقافي والسياسي من باب الأولى، فالدولة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي، وابتداء بدولة المدينة عرفت تعدّد الأديان واعترفت بها، وأعطتها الحماية الضرورية.

بينما ظل الغرب في ظلماته قروناً طويلة يخوض حروباً دينية طاحنة، إلى أن عرف عبر المسلمين فضيلة التسامح الديني، وأقر على نحو محتشم مبدأ الحريّة الدينية، وإن كان عمق ذلك لا يزال محدوداً في الثقافة الغربية التي لم تعترف بالآخر إلا أن يكون من جنس العائلة كما هو شأن الأحزاب الكبرى في الديمقراطيات، أما الآخر المختلف ديناً وحضارة ولوناً فلا يزال منكوراً،

---

[1] د. يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة** (درا الدعوة الإسلامية) ص 75.

وشاهد ذلك ما تتعرض له الأقليات الإسلامية في فرنسا وألمانيا، ناهيك عن البوسنة، ليس إلا تعبيراً عن طغيان نزوعات المركزية الغربية، وادعاء احتكار الحق والنموذج الحضاري الأمثل.

على مثل هذه الخلفية الإيديولوجية شنت أوربا حروبها الصليبية والاستعمارية ضد الحضارات والأعراق والديانات الأخرى، واستمرت تنهب موارد العالم تاركة ملايين من الأطفال في العالم يقضون جوعاً ومرضاً بعد أن تصحّرت أراضيهم، ونُهبت مواردهم، وشُوّهت أو دُمرت ثقافاتهم لحساب قلة من المترفين في الغرب.

5 - 2 - الحريات السياسية

وتتعلق بحق المواطن في المشاركة في الشؤون العامة انطلاقاً من المبدأ العظيم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: 38]، أي أن السياسات الكبرى المتعلقة بالشؤون العامة لا يحل أن يكون التقرير فيها اختصاصاً لفرد أو مجموعة، وإنما هي موضوع للمناقشات العامة في اتجاه فرز إجماع يكون حكماً. ويترتب عن ذلك الحق في تكوين الأحزاب، وحريّة الصحافة، والمشاركة في الانتخابات العامة، وتولي المسؤوليات، والتداول على السلطة، عبر انتخابات نزيهة. فلا حكم إلا ببيعة حقيقية، ذلك أن الأمة هي مصدر كل السلطات التي تتمتع بها الحكومة، وذلك في دائرة أحكام الشريعة التي

تعلو سلطة الحاكم والمحكوم، والتي لا يحتكر أحد حق تفسيرها، وإنما هو موضوع للتداول بين العلماء حتى يستبين وجه الحق [1].

5 – 3 – الحريات الاجتماعية

وتتعلق بانتماء الفرد إلى الجماعة، إذ أن الانتماء يرتّب على كل منهما حقوقاً وواجبات، ومقابل ما على الفرد من واجب الرعاية والدفاع والالتزام بالشريعة وحفظ الجماعة، فله على الجماعة حقوق العيش الكريم عن طريق الكسب أو عن طريق ضرب من ضروب التكافل الاجتماعي، وله حقه في الزواج وفي السكن والتعليم، وفي الاحتماء من الظلم عن طريق قضاء عادل، وله حقه في أن تصان كرامته وعرضه. ولقد بينت الآيات والأحاديث وكتب الفقه حق المسلم على المسلم، وحقوق موظفي الدولة في السكن والزواج ووسائل النقل، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين. لقد أمر الخليفة الثاني بكفالة عجزة النصارى من مواطني دولته.

5 – 4 – حريات غير المسلم في الدولة الإسلامية

يتمتع المسلمون بحمل جنسية الدولة الإسلامية، باعتبارهم أغلبية ارتضت الاحتكام لشريعة الإسلام. ويمكن أن يتمتع بالمواطنة فيها غير المسلم أياً كانت عقيدته ما دام يقبل الاحتكام إلى القانون العام للدولة، أي الشريعة،

---

(1) انظر مثلاً: د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة الإسلامية (بيروت: دار الشروق، 1997). ود. توفيق الشاوي، فقه الشورى الاستشارة (القاهرة: دار الوفاء، 1982). والشيخ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، م. س.

وله بعد ذلك أن يتمتع بالاحتكام إلى شريعته في شؤونه الخاصة، في مأكله ومشربه وملبسه وشؤونه العائلية. الأصل أن المواطنين في الدولة الإسلامية يتمتعون بالمساواة مع المواطنين المسلمين عملاً بقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه « لهم ما لنا وعليهم ما علينا »، ويستثنى من ذلك الوظائف ذات العلاقة الخاصة بالشأن الديني كرئاسة الدولة والإفتاء.

الخلاصة:

إن شهادة التاريخ تؤكد أنه في ظل حكم الشريعة الإسلامية نشأ واتسع فضاء حضاري، ازدهرت فيه حرّية التفكير، والمناقشات، والعلوم، والفنون، والآداب، والعمارة، ليس بين المسلمين وحدهم، وإنما وسط كل الجماعات العرقية والدينية والطوائف والمذاهب، التي تآلفت في سماحة رحبة لتساهم كلّها في إشادة بنيان الحضارة الإسلامية، لذلك بريء تاريخ الإسلام من الحروب الدينية بين المذاهب الإسلامية بسبب غياب كنيسة تحتكر النطق باسم السماء، فكان ولا يزال باب الاجتهاد والترقي في فهم حقائق الإسلام والواقع مفتوحاً أمام المؤمنين، كما برئ من حروب الإبادة ضد الطوائف غير الإسلامية – بما في ذلك الطوائف المسيحية التي تعرضت للاضطهاد في ظل الكنائس الكبرى وكذلك الأقلية اليهودية وغيرها – التي عاشت كلها تنعم بالمواطنة والمساواة في ظل دولة الإسلام، بل ازدهرت ثقافاتها مثل ما تحقق للأقلية اليهودية في الأندلس التي لم تعرف الاضطهاد والمذابح إلا بعد سقوط حكم الإسلام، وانتقال الأمر إلى يد الحكم المسيحي الذي أقام للمسلمين

الدولة الإسلامية، م. س.

ولليهود وللمفكرين الغربيين الأحرار المتأثرين بالعلوم والحريّات الإسلامية المحارق ومحاكم التفتيش.

وظلت سجف الظلام مسدلة على أوروبا حتى قامت – متأثرة بالإرث الإسلامي ونموذجه الحضاري في التسامح – بثوراتها الكبرى ضد التسلط الكنسي والإقطاع، فعرفت طعم الحضارة، والحريّة، والتعددية، ولكن بسبب غياب النور الإلهي عن هذه المسيرة ظلت تشكو عجزاً فادحاً عن إسعاف الضمير القلق لمعنى الوجود، والتنافس المادي المحموم والصراع بين الدول على الموارد والأسواق، بضوابط أخلاقية تقيم للعدل ميزاناً. فالقانون الطبيعي أخرس ينسب إليه المتغلبون كل ما شاؤوا.

وهكذا أسهمت مسيرة الثورات التحرريّة الغربية العظمى إلى تجريد الإنسان من طمأنينة الضمير، ومن حماية العائلة، ومن الشعور بالرعاية الإلهية، ومن الأمل. وقذفت به في صحراء تعوي فيها ذئاب الرأسمالية مهدداً بالاختناق جرّاء التلوث البيئي والأوبئة الفتاكة وحتى بالحروب الذرية المدمرة، وما ذاك إلا بسبب بناء حضاري تجاهل أعظم حقيقة ينطق بها كل شيء في الوجود، أن هذا الملك لله، وأن الإنسان خليفة له وليس رباً منافساً، وأن العقل لا يملك القدرة على الاستقلال بتنظيم الحياة وتوجيه الحريّة، وأن هذا الاستقلال يمثل خطراً محققاً على حريّة الإنسان تجعله معرضاً للوقوع في عبودية الشهوات والشيطان.

حكم الإسلام، وانتقال الأمر إلى يد الحكم المسيحي الذي أقام للمسلمين

الدولة الإسلامية، م. س.

لقد طمح الإنسان إلى اكتساب الحرّية والحضارة والسعادة بعيداً عن الله، متأثراً بصور زائفة عن الله اصطنعها الإقطاعيون ورجال الدين لسلب حريته وعقله وموارده، فكانت النتيجة بعد مسيرة طويلة من الثورات التضحيات أن وقع الإنسان في براثن الشيطان وقواه الغريزية عن طريق سيطرة القوى الرأسمالية وأدواتها الإعلامية الجبارة، فلا حرّية غير الشكل ولا سعادة، بل قلق وإجرام ومخدرات وأوبئة وتلوث وتسلط القلة على الكثرة.

إن الخيار الذي وضعته الثورات الفكرية الأوربية أمام الإنسانية بين أن تؤمن بالله أو أن تكون حرة، بين العقل والعلم والتقدم والحرّية من جهة، وبين الإيمان بالله والوحي من جهة أخرى، خيار تعسّفي وزائف، وإفراز لتجربة غربية محدودة. بينما تشهد تجربة الحضارة الإسلامية بما تأسست عليه من رؤية شمولية، أنه لا تنوير حقيقياً يمكن أن تزدهر فيه كل أبعاد الشخصية الإنسانية المادية والروحية والعقلية، وتتعايش الحضارات والديانات والأعراق وتعطي كل إمكاناتها الحضارية، غير ذلك المنبثق من نور الله خالق كل شيء، العالم بكل شيء، الذي وسعت رحمته كل شيء، لأنه رب العالمين الرحمان الرحيم.

بينما العقل البشري وهو عطاء إلهي، رغم قدراته الهائلة، مصاب بعجز عن الإحاطة بكل أبعاد الإنسان، وغاية الوجود، والمعايير الضّابطة للاندفاعات والشهوات، الأمر الذي يجعل حريّة بدون إله، أو دولة بدون إله، أشبه ما تكون بجسم بلا روح، وزهرة بلا رائحة، ومركبة عظيمة بلا مصباح ولا

برنامج[1] وفي القرآن ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[النور: 35]، ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾[النور: 40].

إن الإسلام لا يلغي كسب العلمانية الغربية فيما أنجزت من تحرير للعقل، وإبداعات علمية تقنية، وحريات ديموقراطية، بل يرحب بها ويهب لها الرؤيا التكاملية والفكرة الموجهة، بما لا يجعل منها وسائل للتسلط والتدمير، إنما مجرد وسائل لعبادة الله والتقرب إليه، عبر تسخيرها لخدمة العائلة البشرية كلها، والمحافظة على الكون وإعداد الإنسانية لنيل رضوان الله خالق الإنسان والسعادة في الدنيا والآخرة، وتحقيق التعارف والتعاون والعدل بين البشر استجابة للنداء الإلهي لكل البشر ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾[الحجرات: 13].

[1] أنظر على سبيل المثال محاضرة الأمير تشارلز في جامعة اكسفورد، سنة 1994، حول الإسلام والغرب.

المقاربة الثانية

حقوق الإنسان في الإسلام

مقدمة

تمثل مبادئ حقوق الإنسان في العصر الحديث، لا سيما بعد أن تجسدت في مواثيق وإعلانات محددة أهمها الإعلان الفرنسي، والأمريكي، والإنجليزي، والعالمي، والأوربي، المرجعية العليا والسلطة العليا الموجهة أو الملزمة لرجال التشريع والقضاء والأخلاق والتربية والسياسة، حتى زاحمت أو فاقت سيادة الدولة والجماعة القومية، أو أي سيادة أو مرجعية دينية أو وضعية.

وغدا التسليم بهذه السيادة عنواناً وحتى شرطاً للانتماء إلى الحضارة والتمتع ببركات الشرعية الدولية، وباسمها سقطت أو استبيحت مبادئ أساسية في القانون الدولي، الذي ظل متعارفاً عليه حتى سقوط الحرب الباردة، مثل سيادة الدولة ومنع التدخل في شؤونها الداخلية. لقد غدا اليوم التدخل باسم حماية مبادئ حقوق الإنسان وما يسمى بالشرعية الدولية ممكناً في كل أشكاله، بما في ذلك الصورة العسكرية، وحرب الخليج وتابعها نماذج.

من المعلوم أن إعلانات حقوق الإنسان – التي يمثل الإعلان العالمي المعلن من طرف الأمم المتحدة سنة 1948 ولواحقه في نهاية الستينات وما

بعدها صورتها النموذجية – هي ثمرة تطور حضاري طويل في الغرب، هو نفسه ثمرة للفلسفة العقلانية ولمبادئ القانون الطبيعي، ولحروب طاحنة قامت في الغرب بين العقل والدين، بين توق الشعوب إلى التحرر وامتلاك زمام مصيرها وتمتعها بخيرات هذا العالم على أساس مركزية الإنسان في هذا الوجود وقدرة العقل المطلقة على فهم الكون وتنظيم الحياة، وبين رجال الكنيسة وسلطانها المطلق الغاشم الذي مارسته لقرون طويلة سادها الظلام والتخلف والقهر.

أثمر هذا الصراع انتصار العقل وانتصار العلم، فاستعادت الشعوب حقها وأطاحت بأمية الكنيسة وسلطانها على العقول والضمائر وأنظمة الحياة. ونشأت الدولة القومية العلمانية بديلاً تقدس العقل والحريّة والإرادة العامة، وتم في المقابل تهميش الكنيسة، وحل القانون الطبيعي الذي تبلور أخيراً في إعلانات حقوق الإنسان، وانبثاق شرعية الدول من الإرادة العامة للشعوب، أساساً فلسفياً للتشريع وللدساتير، وحلّ البرلمان بديلاً عن سلطة البابا، والمحاكم المدنية بديلاً عن المحاكم الكنسية.

سينصب جهدنا في هذه المداخلة على مقاربة مقارنة نبيّن فيها الموقف الإسلامي من مسألة حقوق الإنسان كما تبلورت في الإعلان العالمي المعروف. هل لهذا المفهوم أصل في الإسلام ؟ وإن وجد، فما هي أسسه ومضامينه ؟ وما مدى حضوره في تاريخ المسلمين ؟ وما صلة كل ذلك بنظرائه ؟

1 – 1 : أصالة حقوق الإنسان في الإسلام

أجمع علماء الإسلام على أن الدين جاء لمصلحة العباد. وأخصّ مصالح العباد إقامة العدل بين الناس، فتلك هي الغاية من بعثة كل الرسل ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[الحديد: 25]، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾[النساء: 135]. قال ابن القيم: «السياسة الشرعية مدارها العدل، ولم ينص عليه وحي، ذلك أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثَمَّ شرع الله ودينه »[1].

وعرّف ابن الصلاح السياسة أنها « وضع يكون الناس أقرب فيه إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. فأي طريق استخرج بها العدل فهي من الدين »[2].

1 – 2 ينطلق المفهوم الإسلامي من:

أ) اعتبار الإنسان مخلوقاً لله، مكرّماً على سائر المخلوقات بالعقل والإرادة والمسؤولية.

---

[1] ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص: 15 – 16.

[2] م. ن.

لقد سخر الله كل ما في هذا الكون لخدمته وجعل له سلطاناً عليه، وأن الناس جميعاً يتساوون في أصل خلقهم فلا تفاضل مقبولاً بينهم على أساس اللون أو الجنس أو القوم، وإنما التفاضل على أساس ما يكتسبه الإنسان من إيمان وعمل وجهد.

إن الإنسان خليفة الله في الأرض ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[البقرة: 30]، أي نائباً مفوضاً مسؤولاً، وهو بذلك مكرّم على كل المخلوقات ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[الإسراء: 70]. وأرسل الله الرسل عوناً لعقله وإرشاداً له فيما تعجز قدراته الخاصة على دركه في مسائل غيبية وقيم توجيهية تخص أصله والغاية من وجوده ومصيره بعد الموت، والموازين التي ينبغي أن يحتكم إليها في حياته تاركاً لعقله مجالات واسعة للاكتشاف والبحث والاجتهاد.

ب) إن الدين والعقل والإنسان والكون كله مخلوق لله، فلا تصادم محتّماً مقبولاً، أو تناقضاً بينهما، وإنما هي وجُعلت غاية في الانسجام والتعلون والتوافق شريطة الالتزام بالتحرك في الفضاء الإسلامي[1].

---

[1] أنظر مثلاً «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» لابن رشد، أو «توافق صريح المعقول مع صحيح المنقول» لابن تيمية.

ج) في إطار هذا الأفق التوحيدي الشامل يكتسب الإنسان كرامة ذاتية ليست منّةً من أحد غير الله سبحانه، ولا سلطان لأحد عليها في هذه الأرض لأنها جزء من طبيعة تكوينه. كما يكتسب جملة من الحقوق مثل حقه في الحريّة، والحياة، والعدل، والأمن من القمع والظلم، والانتماء للجماعة، والزواج، والملكية، والضمان الاجتماعي، والتعليم، والمشاركة في الشؤون العامة، ومساءلة السلطة ومعارضتها حتى إسقاطها إذا تحدّت سلطة القانون. وهي حقوق ترتفع في التصور الإسلامي من مستوى كونها إمكانات له حق المطالبة بها إن شاء كما هو في التصوّر الغربي،إلى كونها تكاليف وواجبات يأثم بالتفريط بها والانتقاص منها.

د) إن علماء الإسلام قد ارتضوا بما يشبه الإجماع، المنظورَ الذي قدمه الإمام الشاطبي للمصالح التي جاء الدين لرعايتها، ارتضوه إطاراً عاماً لحقوق الإنسان في الإسلام. وهو منظور ينطلق كما أسلفنا من رؤية عامة للدين، الذي إنما جاء لتحقيق مصالح العباد.

وقد قسّمها الإمام الأندلسي المشهور إلى درجات حسب أهميتها، تتدرج من المستوى الضروري لحياة الإنسان الذي تستحيل حياته ككائن مكرّم دون تحققها، إلى مستوى دونه في الأهمية سمّاه المصالح الحاجية التي يوقع غيابها الإنسان في الحرج، ثم مستوى أدنى من ذلك هو مستوى تحسيني يضفي تحققه على الحياة بهاء وجمالاً. ولقد فصّل الشاطبيّ في «**موافقاته**» هذه المصالح

في كل مستوياتها متزّلاً في إطارها كل نصوص الشريعة، عقائد، وعبادات، ومعاملات، وأخلاقيات.

ففي المستوى الأول مثلاً اكتشف في شريعة الإسلام خمس مصالح كبرى ضرورية لحياة الإنسان، هي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسب، وحفظ المال. ووضع الدين لكل منها شرائع لإقامتها، وأخرى لحفظها من الخلل والفساد. وهو إطار يتّسع لاستيعاب جلّ الحقوق المعروفة، مثل حق الحياة، والحريّة، والتعليم، وإقامة الإسلام، وحق الملكية، والمشاركة في الحياة العامة لإقامة نظام عادل يحفظها .

2 - أهم حقوق الإنسان في الإسلام مقارنة بمثيلاتها في الإعلانات الحديثة

2 - 1 حق الحريّة:

2-1-1 الحريّة في الإسلام هي المقوم الأساسي في تكوين الإنسان، وهي مع العقل والإرادة أساس الاستخلاف. ولأن الحريّة هي الأصل والطبيعة اللائقة بالإنسان، فقد جاء النصّ عليها متنوعاً في صيغ كثيرة معظمها سلبي، يتمثل في منع الإكراه، لما في الإكراه من تدمير لأهم خصوصيات التكوين. إذ لا مسؤولية مع الإكراه ولا كرامة لمُكْرَه، ولا معنى لفعل إنساني إذ انتفت عنه الحريّة، أي القصد الواعي للفعل والعزم على إتيانه.

ولقد كانت حملة القرآن شديدة على الإكراه حفظاً للأصل الذي هو الحريّة، وتنوّعت صيغ النهر عنه وتكررت حتى اتخذت صيغة الزجر

والإطلاق: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾[البقرة: 256]، ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[يونس: 99]،﴿ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾[ق: 45]، ﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ ﴾[الغاشية: 22].

2-1-2 وتعتبر حريّة العقيدة وما تقتضيه من حريّة الفكر والتعبير، أساس الحريات الحقوق في الإسلام بسبب ما يحتله الاعتقاد من تأثير ينتشر في سائر أرجاء السلوك الفردي والجماعي. وإذا كانت حريّة العقيدة حقاً للإنسان، وكان الإكراه غير جائز وحتى غير متصور في هذا المجال على أهميته، فإن الإكراه فيما دون ذلك محظور من باب الأولى، كالإكراه على الزواج، أو على مهنة أو انتماء إلى جماعة، أو سكنى بلد، أو الخروج منها. إن الأصل أن الإنسان حرّ، والحدّ من حريته هو استثناء يحتاج إلى قانون عادل.

2-1-3 ومن الإشكاليات التي تثار حول حريّة العقيدة مسألة الردّة. والردّة هي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار، وما شاكله من إنكار لما هو ثابت في الدين. ولقد نصت آيات القرآن على استبشاع هذه الجريمة وتوعدت مقترفها بأشد العذاب في الآخرة دون نصّ محدّد على عقوبة في الدنيا، وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على قتال المرتدين.

غير أن الاختلاف ثار حول مسألتين: الأولى طبيعة جريمة الردّة: هل هي جريمة عقيدية تتمثل في الخروج من الدين بعد الدخول فيه، وذلك يستشكل مع حريّة الاعتقاد المكفول، أم هي جريمة سياسية تتمثل في الخروج المسلّح على الدولة الشرعية ؟

كما اختلفوا تبعاً لذلك في عقوبة المرتد: هل هي حد منصوص عليه هو القتل، أم هي عقبة تعزيرية يحددها الإمام، أي الدولة، حسب ما يقتضيه الوضع. واختلفوا هل تجوز توبة المرتدّ، أم لا تجوز، وهل تقتل المرتدة كالمرتد أم لا ؟

2-1 -4 ذهب جمهور العلماء إلى اعتبار الردّة حداً ملزماً جاء النص عليه في السنّة وأجمع عليه المسلمون، ويمكن أن يفهم هذا الموقف بالنظر إلى أهمية العنصر الديني في البيئة الإسلامية فهو أساسها الرئيسي، الذي إذا اعتراه الخلل تعرّض البناء للانهيار جملة. إن التهديد بالقتل للعائد عن الإسلام من شأنه أن يجعل قرار الدخول فيه قراراً واعياً رصيناً يحمي العقيدة من كل تلاعب واختراق.

2 -1-5 غير أن عدداً من المفكرين السياسيين لم يروا في الرِّدة جريمة اعتقاد وحداً من الحدود، وإنما جريمة سياسية تتمثل في الخروج المسلح عن الدولة الإسلامية العادلة، ومتروك للإمام أمر معالجة الردّة في صورتها العقدية بما هو مناسب من وسائل التعزير[1] ولقد عفا النبي والخلفاء من بعده عن بعض من تابوا بعد ردّة.

2-1 -6 أما إعلان حقوق الإنسان فقد نص على أن البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهي عبارة متطابقة مع ما أثر عن

---

[1] عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي الحديث** (الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة النشر، 1970)، وانظر للمؤلف، م. س، ص 48.

الخليفة الراشد الفاروق، ولكن في صيغة أقوى: «بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» ؟ قالها منتصراً لأحد رعايا الدولة المسلمة من أقباط مصر مشهّراً بقائد هو من أعظم قادة الفتح الإسلامي عمرو بن العاص الذي اعتدى ابنه على ابن القبطي، فمكّنه الخليفة من حق القَصَاص، مؤكداً على حق المساواة في الكرامة وما يترتب عن ذلك من عدل أمام القضاء، وإن اختلفت العقائد، فذلك مقبول معترف به في الدولة الإسلامية.

وأما فيما يتعلق بإشكالية الرقّ فقد جاء الإسلام بالحريّة والعتق، و لم يأت بالرق الذي كان وضعاً عالمياً سائداً عمل الإسلام على تصفيته بالتدرج كما هي عادته، وذلك تحقيقاً لمقصد من مقاصد الشريعة عبرت عنه كلمة تداولتها ألسنة الفقهاء «إن الشارع متشوّف إلى الحريّة».

2-2 الحقوق الاجتماعية

والمقصود بها ما يحتاجه الفرد في معاشه ورقيّه، وهي حقوق لم تكن محل اهتمام الدساتير والإعلانات الغربية إلا في وقت متأخر، وتحت مطارق الشيوعية. حتى إذا انهار المعسكر الشيوعي وخفّ ضغط النقابات، أطلت مَرَدَةُ الجشع الرأسمالي برؤوسها، وهجمت على مكاسب وحقوق طالت حتى الحد الأدنى من ضرورات عيش الفقراء والمساكين.

أما في الإسلام، فإن هذه الحقوق لا تضمنها موازين القوة، وإنما تتأسس على عقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر وما نزل من عند الله من وحي.

ولذلك لم تعرف حياة المسلمين الإقطاع ونهب الشعوب الضعيفة، الذي أدى إلى التراكم الرأسمالي في التجربة الغربية.

ويمكن إبراز أهم هذه الحقوق المترتبة على الانتماء إلى المجتمع المسلم، سواء كان المواطن مسلماً أم كافراً، على النحو التالي:

2-3 حق العمل للقادرين والضمان لغيرهم

أبطل الإسلام حق الاستغلال في كل أشكاله وقدّس العمل. أبطل الكسب غير المشروع من سرقة أو غش أو احتكار، وحرّم الربا وكنز المال واستغلال عرق العمال، واعتبر العمل عبادة وضرباً من ضروب الجهاد. كما نفّر من التبطّل والتبذير والتسوّل والتداين. وأوجب على الدولة تهيئة العمل للقادرين، وضمان العيش الكريم لغيرهم عن طريق الزكاة، وهي حق للفقير في مال الغني. ولا يقف الأمر عند هذا الحق إذا لم يف بالحاجة، فلا مال لأحد حتى تسد الحاجات الضرورية لجميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين. قال تعالى ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ﴾[البقرة: 219].

2-4 حق الرعاية الصحية

كان اهتمام النبي ﷺ بالغاً بالطب الوقائي من نظافة واعتدال وبعد عن المسكرات والمفاسد، وحثّ على الرياضة والسفر وسن الرخص للمريض. وحثّ الإسلام على رعاية المرضى، وسبقت حضارته إلى تطوير الطب وإقامة نظام صحي متطور متنوع، وذلك ثمرة لرؤية الإسلام المتكاملة في النظر إلى الإنسان على أنه مخلوق مكرّم جسماً وروحاً وعقلاً، فللبدن حقوق كما

للنفس حقوق كما جاء في الحديث: «**إن لنفسك عليك حقاً وإن لبدنك عليك حقاً، فآت كل ذي حق حقه**»، وإن من حقوق البدن تغذيته وكسوته وتطهيره وتطبيبه، وذلك ما أشاع ازدهار العمران والرعاية الصحية والحمامات في عصور كانت فيها أوربا المسيحية يتباهى قساوستها بطول هجرهم للماء.

2-5 الحق في بناء الأسرة

الزوجية قانون كوني، وهي عبادة ذات فعالية في تحقيق توازن الشخصية وحفظ النوع ورقيه. ولذلك أحاط الإسلام الأسرة برعاية لم تَفُقها غير رعاية العقيدة والعبادات النصّية، وهي منها. فحثّ على إقامتها باعتبارها نواة المجتمع الأولى، والإطار الوحيد لتكاثره. وحذّر من المس بها، وسن العقوبات الصارمة ضد انتهاك قانون العفّة والشرف.

2-6 الحق في التربية

حثّ الإسلام على العلم، وجعل للعلماء مكانة عالية وفرض إلزامية التعليم، فكان ثورة معرفية شاملة، نقلت شعوبا بكاملها كالعرب والبربر والترك من حالة الجهالة المطبقة والفوضى، إلى حالة الحضارة والنظام.

7-2 الحقوق السياسية

وتتأطر في إطار مفهوم أساسي هو الشورى، أي المشاركة في الشؤون العامة. وقد اقترن ورودها في القرآن بالإيمان والصلاة، إعلاء لمكانة هذا الحق، بل هذا الواجب الذي تتأسس عليه الدولة الإسلامية، كمؤسسة تنشئها الجماعة على عينها لإقامة الدين والدنيا.

وقد جاءت النصوص الآمرة بالانتماء إلى جماعة منظمة حتى ولو كان الأمر يتعلق بمهمة صغيرة كالسفر: «**إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمّروا أحدكم**»، فكيف ولو كان الأمر يتعلق بإقامة الدين والدنيا معاً، وذلك واجب، ولا ينهض إلا بالاجتماع. فهو واجب عملاً بقاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

فمن واجب المسلم إذن بذل جهده في إقامة الدولة الإسلامية، التي تتأسس على عقد بين الجماعة والقائد، يلتزم بمقتضاه القائد بإنفاذ الشريعة تحت إشراف الأمة، وإقامة العدل وتحقيق الشورى مقابل التزامها بطاعته.

وإذا لم تلتزم الدولة بمقتضى هذا العقد فلا سمع ولا طاعة، وذلك يجعل الدولة الإسلامية دولة قانون بامتياز، أي أن سلطان الشريعة يعلو سلطان الدولة. وهي دولة ديمقراطية سبقت الديمقراطيات المعاصرة في اعتبار الأمة مصدر السلطات، كما سبقت إلى مبدأ تداول السلطة عبر الانتخاب، أي البيعة الحرة من طرف الأمة، كما حدث في زمن الخلافة الراشدة.

ومن مقتضيات التصوّر الإسلامي في العقيدة والحكم توفر حريّة المعارضة، وهو باب عظيم في الإسلام يؤطره مبدأ النصيحة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك ما يضمن حريّة التعبير والنقد والمعارضة وإقامة الأحزاب دون حاجة إلى ترخيص من الدولة. وكذا إنشاء الصحف وما في معناها من وسائل التعبير والمعارضة السلمية.

ومن مقتضيات هذا التصور: التشريع لمبدأ الثورة ضد استبداد الحاكم بما يكف استبداده بدءاً بأدنى الوسائل وأخفها، وانتهاء بأشدها مصداقاً للحديث النبوي الشريف: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**» [رواه الشيخان]. غير أن الإسلام حذر من الفتنة، أي التقاتل بين المسلمين، وذلك ما التزم الحاكم بمشاورة الأمة وانصاع لسلطة القانون الشرعي، فإذا استبد وتمرد على سلطان الشورى الشريعة فقد سقطت شرعيته ووجب على الأمة أفراداً وجماعات، من خلال تنظيمات علمائها ومفكريها، ممارسة أساليب الضغط الكفيلة – ولو على مراحل– استعادة سلطان الشريعة والأمة.

3- مدى انطباق هذه الحقوق في تاريخ المسلمين

3–1 مرّ تاريخ المسلمين بمرحلة تطبيق نموذجي للشريعة، هي العصر النبوي والخلافة الراشدة. حيث شهدت البشرية عهداً مثالياً من العدالة والمساواة إلى حدّ غياب الفارق بين الحاكم والمحكوم إزاء القانون ومستوى

العيش. فلم تكن هناك دولة بالمعنى الحديث، أي كيان متسلط مستقل، أو شبه مستقل عن الأمة من خلال احتكاره وسائل العنف، والتوجيه، ومصادر الثروة، والتشريع، واستحلاله الكذب والخداع وحتى العنف وصولاً إلى السلطة والبقاء فيها. وقد منع الإسلام كل ذلك من خلال نموذج بسيط للدولة، لصيقٌ بالأمة وخادم لها، كما هو في المثال النبوي والراشديّ.

3-2 وعرف تاريخ المسلمين بعد ذلك عهداً طويلاً، هو مزيج من المثال بين الواقع السائد في دنيا العرب والعالم يوم التنزيل. فكان الخلط والتمازج، وكان التجاور بين النماذج الطاهرة من العلماء والزهاد والقضاة وقليل من الحكام، وبين نماذج الفساد والاستبداد، وخاصة في أوساط الحكام وحاشيتهم، تأثراً بأنماط الحكم الإمبراطوري الذي كان سائداً في العالم.

وكان مما حدّ من ذلك الشر، شر استبداد الحكام، فلم يصل إلى نماذج الحكم الإقطاعي السائدة في العالم يومئذ، سلطة الشريعة. وكان تفسيرها مهمة خاصة بالعلماء، وكذا مهمة القضاء بين الناس، وسلطة فرض الضرائب.

كان جميع ذلك ليس اختصاصاً للحكم، الأمر الذي سمح في المجتمعات الإسلامية بالحد من سلطة الدولة لصالح سلطة الشريعة، ولصالح مجتمع مدني اتسعت صلاحياته حتى شملت معظم مرافق الخدمات الاجتماعية كالتعليم والصحة، اعتماداً على مبدأ الوقف، وأن الأمة هي المخاطب بالشريعة.

3-3 وفي المرحلة الثالثة اعترى الضعف المجتمعات الإسلامية بأثر الاستبداد وفشو الثقافات الدخيلة عن الإسلام من مجتمعات أقل حضارة، بل

متوحّشة غزت مجتمعات الإسلام ودمرتها ونهبت خيراتها، فلم يسلم من الفساد العام حتى التديّن والمتدينون، فعمّت الجهالة وساد الطغيان.

وبدأت دفة الحضارة تنتقل إلى البلاد الأوربية، فاختلت موازين القوة لصالحها ولاسيّما بعد اكتشاف أمريكا، فغزت دول العالم الإسلامي ومنعت بوادر نهوضها، وكرّست تبعيتها ودمرت بنيتها الاجتماعية.

لقد عمل الاستعمار الغربي ودول الاستقلال العلمانية التي خلفته على إضعاف المجتمع الإسلامي لصالح هيمنة الدولة العلمانية المستبدة وتغوّلها، وذلك من خلال تقويض فكر ومؤسسات المجتمع المدني الإسلامي، مثل مصادرة الوقف الذي كان يمثل العلماء. ففي تونس على سبيل المثال، بلغ حجم الأراضي الموقوفة على خدمة الصالح العام ثلث الملكية الزراعية، ولم يبق منها اليوم شيء لكي تتمكن الدولة من السيطرة المطلقة على المجتمع[1].

وكانت هذه المرحلة الثالثة – التي لا تزال متواصلة في خطها العام خاصة في المستوى السياسي – أتعس المراحل التي مرت بالأمة، لاسيّما على مستوى حقوق الإنسان، إذ ضعف المجتمع وتغوّلت الدولة وتذيّلت لسلطة الدول الأجنبية.

وكانت الحركة الإسلامية هي الردّ. والمعركة اليوم محتدمة بين شعوب إسلامية تريد الحريّة والعدل والتقدم، وتعتبر الإسلام طريقها إلى الدخول في

[1] Moustapha Kraim, **La Classe Ouvriere Tunisienne et la Lutte de Libération National 1939 – 1952.** Et Mahmoud Abd-El Moula, **L'université Zeitouniènne et la Société Tunisienne.**

العالم الحديث، بما في ذلك عالم حقوق الإنسان الديمقراطية وقوى المجتمع المدني، وبين حكومات فردية فاسدة دكتاتورية تستمد شرعيتها من الدعم الأجنبي من طرف حكومات تدعي الانتماء لمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الخلاصة

4-1 يعتبر كثيرون من المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن:

1) مبادئ حقوق الإنسان ليست من الأصالة والرسوخ في مذهب كما هي في الإسلام، وذلك لأن الإسلام اعتبرها تكاليف وعبادات شرعية لا مجرد مصالح كما هي في الغرب.

2) الإعلانات الغربية لحقوق الإنسان تمثل تطوراً مهماً في اتجاه عالمية الإسلام. إن التسليم بأن للإنسان حقوقاً وكرامة باعتباره إنساناً هو تطور إنساني محمود سعد به الإسلام، الذي كان خطابه الإنساني غير مسبوق ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[الانشقاق: 6]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[الحجرات: 13]. فهذا الإعلان وما في معناه مقبول إسلامياً كإطار عام للحقوق والعلاقات بين البشر قابل للتطوير في قادمات الأيام.

2-4 مطلوب تطوير هذا الإعلان من جهتين، حتى يتطهر من النسبيّة واستغلال الأقوياء:

الأولى، من الجهة النظرية، إذ يدّعي هذا الإعلان أنه عالمي، والحق أنه غربي من حيث أسسه الفلسفية القائمة على الفلسفة العقلانية والطبيعية التي لا تقر بسلطة تعلو عقل الإنسان وغرائزه ومصالحه، وتزعم وجود قوانين طبيعية، وأن في مُكنة العقل الكشف عنها. إن ادعاءه العالمية، وهو غربي، يجعله من هذا الجانب جزءاً من البرنامج الغربي المهيمن على الحضارات الأخرى لمحو خصوصياتها، من مثل منع الفوارق الدينية في إقامة الأسرة، الأمر الذي يفقد هذا الكيان الأسري أساسه الديني والفكري فيعرضه للخلل، كما يمكن أن يؤسّس ويشرّع لكل أنواع الفساد والشذوذ. ومن هذا الجانب وجد المعارضة من دول إسلامية وآسيوية (انظر مثلاً بيان دول آسيا صائفة 1997، والبيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام - إعداد ونشر المجلس الإسلامي الأوروبي).

والثانية، من حيث الطابع المثالي المجرد عن الواقع لهذه الحقوق، فالبون شاسع بين النظرية والتطبيق، الأمر الذي يؤكد شكلانية هذه الحقوق واعتبارها مبادئ قومية لا يتعدى نفوذها المحدود نطاق الرجل الأبيض أو قومية معينة. وفيما وراء ذلك كل شيء مباح إذا تعلق الأمر بمصلحة للغرب، حتى وإن اقتضى ذلك تدمير شعوب وثقافات بكاملها.

وما يتعرض له شعب المسلمين في البوسنة وشعب فلسطين بدعم غربي سافر شاهد على أن الشعوب الغربية وإن حصلت لديها أقدار من التطور في اتجاه الاعتراف بالآخر، والاعتراف بأن له حقوقاً إنسانية متساوية، فإن هذا الاعتراف بالتعددية الدينية والحضارة لا يزال محدوداً جداً في السياسات الغربية التي لا تعترف بالآخر إلا بنيّة احتوائه أو تهميشه. الأمر الذي يؤكد أنه لا أمان ولا إنسانية ولا تعدديّة ولا سلم عادلاً وتعاوناً دولياً على خير الجميع دون تأسيس للاجتماع الإنساني على أساس من القيم متين لا يسهل التلاعب به مثلما هو شأن القانون الطبيعي الذي لا يصلح أن يكون معياراً موحداً للسلوك الإنساني الفردي والجماعي، ومهما قلبنا النظر فليس غير الإيمان بالله مرجعية عليا للعدالة والحقوق والتعايش السلمي والتنوّع في إطار وحدة النوع الإنساني لأن الله رب العالمين يقول ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: 107].

المقاربة الثالثة

أسس المجتمع الأهلي في الإسلام

الحديث عن مجتمع أهلي أو مدني في الإسلام، هو فرع من تصوّر الإسلام وثقافته لعلاقة الجماعة أو الأمة بالإمام من جانب، وعلاقة الدين بهما على اعتبار أن الدين هو الأسّ الذي تستمد منه الجماعة فلسفة وجودها وروابطها وقيمها وموازينها، مما يجعل المحافظة عليه المصلحة الأعظم للجماعة والأجدر بالرعاية. ففي ذلك سعادتها في الدنيا والآخرة وفي انحلاله تفكّك الجماعة واضمحلالها وشقاوتها في الدنيا والآخرة.

ومن أجل خدمتها نصبت الجماعة الإمام أي الحكومة، أداة من أدوات نهوضها برسالتها ولذلك يفترض أن تكون التصورات، والمسالك، والسياسات الفردية، والجماعية الخاص منها والعام، مندرجة في نطاق الدين، فمنه تستمدّ المشروعية والباعث والغاية.

فالسياسة إذن في هذا المنظور بما هي رعاية لشؤون الجماعة وتحقيق مصالحها عمل ديني من جهة الباعث والمقصد، وعمل دنيوي من جهة أنها جهد إنساني قابل للمساءلة والصواب والخطأ سواء أكانت جلباً لمصلحة أم دفعاً لمفسدة في شأن من شؤون الدنيا كعمارة الأرض، أو شؤون الآخرة كإقامة المساجد.

غير أن هذا التصور للجماعة في علاقتها بالدين والسياسة لم يعمّر طويلاً في تاريخ الإسلام إذ اقتصر على عهد النبوة والخلافة الراشدة (حوالى نصف قرن) حيث كان التمايز بين أهل الحكم، وأهل الرأي، وعامة الناس، لا يكاد يبين، فكان النبي والخلفاء من بعده مندمجين في الجماعة جزءاً منها، خداماً لها يحيون حياتها، سوى أن مسؤوليتهم أثقل في حمل أعبائها.

من ذلك أن الدولة لم تتميز بمقرات خاصة بها، بل كانت تدار من المسجد فكان مركز قيادة المجتمع الدينية والسياسية معاً، حيث كانت الشورى المباشرة تدار بها شؤون الناس على ملإ منهم وبمشاركتهم، وكان الحكّام تحت رقابة الناس ومسائلتهم، لكن هذا الوضع الشاذ عن مواريث العرب القبلية في التمايز بين القبائل، والشاذ عن المواريث الإمبراطورية السائدة التي كان التمايز فيها منعدماً أو يكاد بين الملوك والآلهة، بينما هو على أشده بين هؤلاء وبين الناس، ما لبث أن هجم على ذلك الوضع الاستثنائي وتفاعل معه أخذاً وعطاءً، ولا يزال المُلْكُ بما في طبيعته من نزوع عارم إلى التغلب، والانفراد، والاستئثار، والاحتواء، وتسخير كل شيء من أجل بقائه وامتداده، يكتسح تراث الخلافة بما هي عدل ورحمة ومساواة وخدمة للناس، ورعاية لمصالحهم الأخروية والدنيوية، وإيثار الآخرة على الأولى، والعمل على إخراج الناس وتحريرهم من أنانيتهم، وتفضيل الإقناع على الإخضاع، وصبغ كل شيء بصبغة الله باعتبار أن مرضاته – سبحانه – هي الغاية العليا للنشاط البشري الفردي والجماعي.

لا يزال المُلْك ينمو ويستغلظ ويتفاقم على حساب الخلافة حتى تحرّر جملة من تراثها فغدا ملكاً عضوضاً يستمد شرعيته من القوة المحض، لا يرعوي عن استخدام كل شيء من أجل بقائه وقوته وامتداده بما في ذلك الدين، مكتفياً بغلالة رقيقة من بيعة شكلية.

إذن، فقد مر تاريخ الإسلام في علاقة السياسة بالدين، علاقة الأمة بالدولة، علاقة الحكام بالعلماء بالمراحل التالية:

1 - **مرحلة الاندماج بين الديني والسياسي:** فكان الدين سيداً، والسياسة في خدمته وخدمة الأمة، وكانت الدولة غير متمايزة عن الأمة لا بهيئة ولا بامتيازات ولا حتى بمقرات، فكانت أقوى ما تكون رغم بساطة هياكلها وقلّة مؤونتها. وفي هذه المرحلة الذهبية النموذجية الراشدة تمت أعظم الفتوحات الإسلامية وتجسّد نموذج العدل الإسلامي. لقد كان بحق حكم الله وسلطان الأمة في أعظم حالات التناسق، حيث لم تكن نخبة الحكم متمايزة عن الأمة، والحاكم لم يكن غير فرد من الأمة وتلك مرحلة الخلافة الراشدة.

2 - **مرحلة انقلاب الملك على الخلافة** وبداية الصراع بين الدين والسياسة، الذي استوى على معادلة تعايش وتبادل المصالح، جوهرها: اعتراف الدين ممثلاً في علمائه بشرعية الملك كأمر واقع، مقابل اعترافه بسيادة الشريعة وبسلطة العلماء على القيام بأمر تأويل نصوصه، وتعليم الناس إياه، والقضاء بينهم وفق أحكامه وإطلاق يدهم في إشاعة تعاليمه بين الناس.

لقد تم ما يشبه عملية تقاسم أدوار بين العلماء والحكام، بين السياسة والدين، فكان نفوذ الدولة محدوداً بالشريعة وسلطة القضاء في شؤون الناس، وبمؤسسات النفع العام كالمساجد والأوقاف، وكل ذلك راجع بالنظر إلى رعاية العلماء وتأثيرهم، فقد ركزوا جهدهم على تأسيس سلطة الإجماع وتأويل نصوص الدين وجعلها في يد الأمة ممثلة في العلماء بما سلب السلطة إمكانية الاستيلاء على الدين سبيلاً للهيمنة على الناس، عبر احتكار المقدس وسلطة التشريع.

كما ركّز العلماء – وقد فقدوا سلطة التنفيذ – على تقوية جانب المجتمع بما حدّ من سلطة الدولة ويسّر للناس الاستغناء عنها إلى حد بعيد، وحصرها في نطاق محدود جداً. لقد كانت مرحلة ولادة ونمو المجتمع المدني تلافياً للأخلال الحاصلة في مستوى السلطة، وحداً من تغوّلها ومظالمها وتعويضاً لنواقصها، وسدّ ثغراتها، وتوفير مجال النمو والإبداع خارجها وبجوارها.

لقد أمكن للمجتمع الأهلي أو المدني الإسلامي من أن يحقق أعظم ازدهار ويضمن قدراً كبيراً لاستمرار الأمة وقدراتها، رغم ما تعرضت له الدولة من اضطرابات وانقلابات. فلقد كان التعليم في جامع الزيتونة مثلاً وأمثاله متواصلاً بعيداً عن كل ما يحصل في مستوى الدولة من انقلابات، وكذا كانت الخانقات، أي مراكز إغاثة الفقراء تحت إشراف العلماء وبتمويل شعبي في استقلال شبه كامل عن الدولة.

3 – مرحلة غلبة السياسة على الدين، والحكام على العلماء بما أضعف أسهم الدين والعلماء في الشراكة مع توالي الزمن، انتهاءاً إلى تجريدهما جملة من السلطة وإخراجهما من الشراكة بما حوّل العلماء إلى مجرد موظفين لدى الدولة، وحرّرها في الوقت نفسه من سلطان الأمة بعد أن دمّر التحديث والغزو الأجنبي الأساس الفكري الإسلامي وما أفرزه من مؤسسات مستقلة عمادها الوقف الذي بدأ الاحتلال الأجنبي تقويضه، وتابعت دول الاستقلال عمله بفاعلية أكبر من أجل إحكام السيطرة على الدين والدولة والأمة، بدءاً بالاستيلاء على سلطة التشريع والقضاء وتأميم الوقف وتفكيكه، طريقاً لتفكيك بُنية المجتمع التقليدية كالقبائل، والطرق الصوفية، والمساجد، والزوايا، والملكية الجماعية، حتى استحال المجتمع هباءً منثوراً إزاء دولة تزداد تغوّلاً باستمرار من خلال استخدامها تقنيات الضبط الحديثة. فإن لم يُجْدِ كل ذلك، توسّلت بالقمع الوحشي المباشر وذلك بأثر الغزو الغربي. إنها مرحلة الإجهاز على المجتمع المدني وعلى سلطة الدين والأمة لصالح سلطة الدولة والخارج.

لقد تمكن الغزو الغربي من الإجهاز على نمط الدولة السلطانية التي ورثت الخلافة، بدءاً بتنحية سلطة الشريعة وإبدالها بالقانون الغربي كما حصل في معاهدة «لوزان» التي فرضت على دولة تركيا التخلّي عن الشريعة الإسلامية ،و من وراء ذلك :

– مصادرتها للوقف.

- مصادرتها لملكية المجتمع الجماعية لمعظم الأراضي، وفتح الأسواق للتجارة الخارجية بما يحطم الصناعة المحلية.
- تأميم مؤسسات التعليم وإلحاقها بالدولة.
- استبدال فئة العلماء باعتبارها صانع فكر الدولة وثقافتها بفئة المثقفين خريجي المدارس الغربية.

كان من نتائج هذا التطور في طبيعة السلطة في علاقتها بالدين والجماعة:

- انتقال مركز الثقل والاهتمام من الأمة والدين في المرحلة الأولى، إلى وضع شراكة وتوازن بين الملك من جهة والعلماء والمجتمع من جهة ثانية، إلى مرحلة تهميش الأمة والدين والعلماء لصالح مركزية الدولة وعلاقتها بالخارج لا بالداخل مصدراً لشرعيتها وقوتها.
- هذا التطور لتاريخ الإسلام واضح في تميزه عن تطور مسار علاقة الدولة بالدين والأمة في الغرب حيث مرت تلك العلاقة عبر:

مرحلة تعتبر نموذجية في علاقة الدولة بالجماعة

وهي مرحلة ازدهار الثقافة اليونانية وازدهار الديمقراطية أي سلطة الشعب، رغم أن الشعب صاحب السلطة لم يكن سوى أقلية بسيطة لا يدخل في مسمّاها العبيد والنساء والأجانب الذين كانوا يمثلون الأغلبية العددية الساحقة، غير أن ذلك الشعب السياسي كان يمارس ديمقراطية مباشرة متميزة ولم يكن لهذا الوضع الديمقراطي علاقة بالدين، بل كان الدين مهمّشاً ومنظوراً

إليه باحتقار. وتم هذا التطور في اتجاه سلطة العقل والشعب على أنقاضه، إذ المعرفة لم تكن سوى النار المقدسة التي تمكّن الإنسان من سرقتها من الآلهة بحكم الصراع المحتدم بين الإنسان والآلهة، هو يريد المعرفة والقوة وهي تريد إضعافه باستمرار.

المرحلة المسيحيّة

فبعد أن قاوم الغرب الروماني المسيحية مقاومة رهيبة، اقتضت ظروف السياسة تبنيها من أجل توظيفها لمصلحة الدولة بعد أن تم إخضاعها للتعديلات الضرورية. وتراوحت علاقة الدولة بالدين خلال ما يسميه الغربيون العصور الوسطى، بين الصراع بين الأباطرة وآباء الكنيسة، وبين التعاون وتبادل المصالح. وكان الصراع حول من يمتلك «المقدس» من أجل أن يدعم شرعية تسلطه على الناس والثروات باسم نزعة حلوليّة ثيوقراطية يدعيها على حدّ سواء البابا والإمبراطور (ملك الشمس) (ظل الله في الأرض)، تراوحت تلك العلاقة بين العداء والحرب والتنافس على امتلاك المقدس، بين التعاون على إخضاع الجماهير أو تعبئتها في حالة الحرب والغزو – كما حصل خلال الحروب الصليبية – وهذا الوضع استمر حتى انتصار الدولة العلمانية الحديثة.

مرحلة الإصلاح الديني

قادت عملية الإحياء للتراث اليوناني عن طريق الاتصال بالحضارة الإسلامية والاطلاع على نموذجها وثقافتها، إلى يقظة غربية وحركة إصلاحية

أعيد بها الاعتبار للإنسان وعقله وجسمه ونشاطه الدنيوي ولانتمائه القومي، وكان ذلك على أنقاض التديّن الكنسي وما فعله من تهميش للإنسان وعقله وجسده وانتمائه القومي، لحساب نشاطه الروحي ولحساب مسيحية أممية تقود المؤمنين إلى الدخول في مملكة الله. قادت النهضة مع الإصلاح إلى عملية تهميش كلية أو جزئية للدين لحساب السياسة باعتبارها نشاطاً عقلياً يستهدف بسط سلطة الإنسان على الكون واكتشاف طاقاته وتوظيفها في تحقيق متاع الإنسان ورفاهه، متحرراً من كل سلطة علوية.

وفي ظل هذا الإصلاح أعيد تفسير الدين بما يعيد الاعتبار للدنيا والربح والجسد، وتم تهميشه تالياً، وتأسست سلطة العقل وسلطة الجماعة على مبادئ طبيعية – إنسانية – مثل، مبدأ العقد الاجتماعي، ومبدأ المنفعة، والديموقراطية في إطار دولة قومية، كما تم التمييز بين الخاص (حيث يمكن للدين أن يكون له دور) وبين العام المتحرر جملة أو يكاد من كل سلطان غير سلطان القانون، الذي تختاره الجماعة وفق ما تقرره من مصلحتها.

في هذا الميثاق ظهرت فكرة المجتمع المدني مقابلاً ونقيضاً للسلطة الدينية المسيحية ولنموذج الدولة الشمولية. لقد نشأ هذا المفهوم في مناخات الصراع مع الكنيسة وأنموذج الدولة الشمولية تواصلاً مع مفهوم الديمقراطية وحرية الفرد وتشجيعاً لمبادراته باعتباره الأصل، وحداً من تمدّد الدولة والكنيسة معاً بعد أن تم تحرير الدولة باعتبارها نشاطاً دنيوياً محكوماً بالعقل والقانون، وبعد أن انتقلت إليها فكرة السيادة المطلقة التي كانت للكنيسة باعتبارها تجسيداً للمسيح الذي تجسد فيه الرب.

المجتمع الإسلامي المدني:

أما في الإطار الإسلامي فإن مفهوم المجتمع المدني راسخ متين لأنه متفرع عن طبيعة الإسلام الحضارية التمدينية، وتحقيق لرسالة الإسلام ومقاصده التمدينية في الانتقال بأهله من حالة البداوة إلى حالة المدن والحضارة. ومن ثم جاءت آثاره في تمصير الأمصار، وحملته على الأعراب قال تعالى ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾[التوبة: 97] وفي الحديث «**من بدا فقد جفا**» [رواه أحمد]. واعتباراً لسياسة الإسلام التمدينية فقد اعتبر الانتقال من المدينة إلى البادية ارتكاساً وانحطاطاً مناقضاً للاتجاه العام. قال الرسولﷺ «**من سكن البادية فقد جفا**» [جامع الإمام أحمد] وكان إطلاق لفظ المدينة على أول مجتمع نموذجي بناه الإسلام «المدينة» نقيضاً للحالة السابقة: الجاهلية والبداوة.

وبسبب تصورات الإسلام في علاقة الإنسان بخالقه كما سنرى، سَلِم التاريخ الإسلامي من الصراعات المريرة التي عرفتها المجتمعات الغربية بين الله والإنسان، بين الدين والسياسة، بين الدولة والدين، وحتى ما وجد منها لم يبلغ مرحلة التأزم في إطار فلسفة الإسلام التوحيدية، فلم تكن هنالك حاجة لمثل هذا المفهوم «المجتمع المدني» شأن مفاهيم أخرى. إذ لم يعرف تاريخنا بلوغ العلاقة بين الدولة والمجتمع مرحلة التأزم وذلك بالنظر إلى العوامل التالية تفصيلاً:

1 – العقيدة الإسلامية التي قامت على مبدأ الإله الواحد المفارق لكل مخلوقاته، رغم شدة القرب والتأثير على النحو الذي تلخصه الآية الكريمة ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[النجم: 8-9] الأمر الذي يمنع أي اعتقاد حلولي يسمح لدولة أو كنيسة أو حاكم أو شيخ أن يدّعي تمثيله لسلطة الآلهة المطلقة وتماهيه معها ما يبرّر به استبداده وتسلطه، كما أن عقيدة الإله الواحد المفارق القريب تقدم مصدراً لسلطة قانون يعلو الجميع الحاكم والمحكوم، فضلاً عمّا يكسبه في نفوس المؤمنين من أنس ويقين. بينما في التجربة الغربية قادت فكرة الحلول إلى تجسيد الله في المسيح، وتجسيد المسيح في الكنيسة، وبإزاحة الكنيسة انتقلت سلطتها المطلقة إلى الدولة إذ السيادة تحديداً في مفهومها الغربي هي السلطة التي لا يعلوها ولا تزاحمها سلطة، فهي مصدر معاييرها.

لقد اتجه نضال الشعوب الغربية إلى تحرير الإنسان والمجتمع والدولة من هيمنة المقدس الساحق، على حين تتجه الشعوب الإسلامية في نضالها المعاصر إلى تحرير الإنسان والمجتمع والدين من هيمنة الدولة الحديثة التي سحقت المجتمع.

2 – التصور الإسلامي للإنسان: ينطلق من مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، وأنه نائبه في الأرض، وأنه مسؤول على أفعاله بما وُهب من عقل وإرادة، وأن الكون كله خُلِق من أجله فيطلع من خلال اكتشافه وتسخيره وعمارته على قدرة الله فيزداد لربه تعظيماً، وبه تعلقاً، وله عرفاناً وشكراً.

3 - عقيدة الاستخلاف التي تقدم قاعدة متينة للمساواة بين الناس باعتبارهم جميعاً مخلوقات لله «**الخلق عيال الله**» [رواه البزّار والحاكم] ما ينسف كل أساس عرقي أو جنسي أو قومي للتفاضل بين الناس، فما يبقى غير أعمالهم وفي الحديث «**إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**» [رواه مسلم وأحمد] كما أن هذا التصور يعيد الاعتبار للتوازن بين عقل الإنسان وروحه وجسده باعتبارها جميعاً أبعاداً للإنسان المكرّم ذات وظائف تؤديها، كما يعيد الاعتبار للنشاط الدنيوي على اعتباره الطريق إلى الآخرة ومجال تجليّ قدرات الإنسان الموهوبة له من الله وتصريفها وفق إرادة الخالق سبحانه، فيستحيل كل نشاطه الدنيوي والجسدي إلى نشاط روحي، أي عبادة لله يؤجر عليها.

4 - إن التصور الإسلامي يلغي في نفس الوقت كل تمييز تفاضلي ضد النساء، فالنساء شقائق الرجال مخلوقات لأداء نفس الغاية، عبادة الله من خلال عمارة هذا الكون.

5 - كما أن التصور الإسلامي يقدم أساساً لوحدة الإنسانية باعتبار وحدة الأصل ووحدة الرسالة الإلهية التي أرسل بها كل الأنبياء، بما يلغي أي أساس للاضطهاد الديني، وللإكراه، وللتعالي القومي، إذ الناس جميعاً من أصل واحد مشمولون بنداء الله ربهم جميعاً ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ وفي حديث النبيﷺ: «**أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة**».

6 – التصور الإسلامي يجعل النيابة عن الله (الاستخلاف) مسؤولية كل فرد على حدة، ومسؤولية الأمة مجتمعة، غير أنه بسبب ما اقتضته سنّة الله في ضرورة الاجتماع البشري، فإن سلطة الجماعة تعلو سلطة الفرد، ومصلحتها تتقدم مصلحته، ما يجعل للخاص مكاناً مقدساً ومحترماً ولكن بما لا يتناقض مع العام ويضاره.

7 – كما يقدم هذا التصور سنداً لقيام سلطة في الجماعة تقوم على خدمتها وإنفاذ أحكام الشريعة، ولكن ليس باعتبارها مكلفة بذلك من الله مباشرة، وإنما هي نائبة في الجماعة موظفة عندها. إن الاستخلاف في المجال العام إنما هو للجماعة وما الدولة إلا أداة من أدوات الجماعة لأداء وظيفة الاستخلاف، أي عمارة الأرض، وبسط قيم الحق، والعدل، والخير فيها، وفق التوجيهات الإلهية.

8 – ولأن الدولة مجرّد أداة من أدوات الجماعة تقيمها الجماعة إن لم تجد من ذلك بدأً من أجل إقامة العدل ومنع التظالم ودفع العدوان، فإن الجماعة تظل هي المستخلفة صاحبة السلطة تمارس مهمّة الاستخلاف مباشرة من خلال قيامها بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أصل كل الولايات في الإسلام كما ذكر ابن تيمية في «**السياسة الشرعية**» بما يجعل الدولة ليست سوى واحدة من أدوات الجماعة الكثيرة في القيام برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ذلك أن الأمة مشكّلة من أفراد أحرار كل منهم خليفة لله في الأرض أي أنه مسؤول بمفرده أمام الله على نفسهومسؤول وعلى

الجماعة، وتقتضي مسؤوليته أن يكون حراً، ومن مقتضى تحرّره: التعلم، والامتلاك، وتكوين أسرة ورعايتها، والمساهمة في نشر الخير ومقاومة الشرّ.

و تمارس جماعات الأمة هذه المهمة من خلال ما لا يأتي عليه الحصر من الأدوات، لعلّ أهمها مشروع الوقف. فلقد مثل هذا الأصل أهم مصدر لسلطة الجماعة، واقتدارها على تمويل المبادرات الفردية والجماعية بما في ذلك مبادرات أهل الحكم في اتجاه خدمة الجماعة ودعم سلطتها، ومن خلال مبادرات الأفراد الطوعية حكاماً كانوا أم محكومين من طريق تحويل ملكياتهم الشخصية ملكية للجماعة، ابتغاء مرضاة الله وتقرباً إليه وتوسلاً إلى نعيم الآخرة الأبدي.

إن الوقف ثمرة التصوّر الإسلامي والتربية الإسلامية بما يخرج المؤمن من أنانيته، ومساعدة ذوي الحاجات والتخفيف من معاناتهم، سواء ببذل الزكاة أم بالتطوع والتصدق. وبذلك تمتد حياته بعد موته كما ورد في الحديث المشهور «**إذا مات المرء انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، وعلم بثّه في صدور الرجال، وصدقة جارية**» [رواه مسلم]، إن هذه التضحية لا تخرج عن طبيعة الإنسان في سعيه لتحقيق مصلحته الشخصية، وإنما امتداد لها وامتداد بها إلى المصلحة البعيدة يوم القيامة.

لقد أمكن لمفهوم الصدقة الجارية أن يخصّص ثلث الملكية الزراعة في تونس مثلاً، لنفع الجماعة دونما تمييز بين مسلم ومسلم. كما أمكن له أن يسخّر حوالي خمس الملكية في مصر في آخر الدولة المملوكية مباشرة قبل أن

تكتسح جحافل دولة الحداثة الغربية بأفكارها الحلولية ممثلة في سلطة الدولة القهرية، التي عملت على تفكيك البنية الفكرية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية من خلال سيطرة الدولة المطلقة على الجماعة وعلى الدين ذاته، بعد أن تحوّلت الدولة في يد المحتل ثم في يد خلفائه العلمانيين إلى أداة لتفكيك المجتمع والسيطرة عليه، وسلب سلطاته كجماعة وكأفراد.

ومن عناوين تلك السيطرة إبعاد سلطة الشريعة والمحاكم الشرعية، وتأميم الوقف والمساجد وسائر مؤسّسات النفع العام، وتدمير السوق المحلية عبر فتحها للتجارة الخارجية، كتدمير المدرسة الأهلية والمساجد لتوهين سلطة الأمة والعلماء والدين، وذلك ما ألّه الدولة وأضعف وسحق المجتمع والأفراد وجعل في هذا السياق، الحديث عن مجتمع مدني ضرباً من النفاق والإيهام بالانتساب إلى أهل الحضارة الحديثة، ولو من خلال استخدام لغتهم، هذا إذا لم يتحول الأمر إلى مجرّد أداة من أدوات الحرب ضد ما يسمونه «الأصولية»، وذلك من خلال مصادرة قاعدتها الاجتماعية في إطار خطة لا يزال المحتل الإسرائيلي وحليفه الأمريكي يضغطان على الدول الإسلامية من أجل تنفيذها، تتلخص في تقويض ما يعتبرونه البنية التحتية للمجتمع، تطبيقاً لخطة «تجفيف الينابيع»، عبر مصادرة المدارس وتأميم المساجد والممتلكات والجمعيات، وفتح الأسواق للبضائع الأجنبية.

وتقدم التجربتين التركية والتونسية أنموذجاً لدولة الحداثة العلمانية في حجم العنف الهائل الذي ظلت تمارسه لتفكيك المجتمع الإسلامي وفرض إلحاقه بالخارج وقمع كل مبادراته. الأمر الذي يؤكد أنه لا حريّة لمجتمع ولا

سلطة خارج ثقافته وهويته واستقلال أسواقه، وأن التغريب والديكتاتورية قرينان اقتران الإسلام وسلطة الجماعة والتحرّرية[1].

الخلاصة

نستنتج من ذلك أن مركز الثقل في البناء الاجتماعي الإسلامي ليس الدولة وإنما المجتمع بأفراده وعقائده ومؤسّساته. وأن الهدف المركزي للحركة الإسلامية في كل عصر وفي هذا العصر بالذات ينصبّ أساساً على إعادة بناء المجتمع الأهلي عبر بناء الفرد المؤمن القوي والجماعة المتماسكة المستخلفة عن الله القادرة على حمل أمانة الله في بسط عدالته في الأرض عبر مبادرات أفرادها، ولإقامة مؤسسات مجتمع أهلي تيسّر للمجتمع المسلم قيامه برسالته في اكتشاف الكون وتسخيره عمارته، وبسط العدل في أرجائه، وذلك يقتضي ضرورة تحرير الدين والفرد والجماعة من كل سلطان يعلو سلطة الأمة – الدولة مثلاً – غير سلطان الله سبحانه.

لقد أجاد السيّد خاتمي صياغة مشروعه للحكم لما اعتبر مهمته الأسمى إقامة مجتمع مدني إسلامي في ظل سلطة القانون، أي سلطة الشريعة، بما ينقل مركز الثقل والقداسة والسلطة من الحاكم إلى المحكوم، ومن الشخص إلى الفكرة، ومن الدولة إلى المجتمع باعتبارها مجرد أداة بسيطة من بين أدوات المجتمع الكثيرة لأداء رسالته، لأن الدولة ليست مخاطبة برسالة القرآن ولا

---

[1] انظر كتاب المؤلف «**مقالات**»، (باريس: دار الكروان، 1984).

مقدسة، وإنما المقدس كما بيّن سماحة الإمام مهدي شمس الدين، الأفراد والجماعات.

لقد أحسن خاتمي في خطابه الشهير أمام منظمة المؤتمر الإسلامي توصيف خصائص المجتمع المدني الإسلامي ، إذ قال «إن المجتمع المدني الذي نريد من خلاله أن نبعث روحاً وأخلاقيات وعلاقات مجتمع المدينة يجب - كما يقول السيد خاتمي - أن يكون خالياً من الاستبداد الفردي والجماعي، بل وبعيداً عن دكتاتورية الأكثرية، ومبرّأ من السعي لسحق الأقلية. في هذا المجتمع يكون الإنسان بما هو إنسان مكرماً معززاً، وحقوقه محترمة ومصونة، ذلك أن احترام حقوق الإنسان ليس كلاماً يردّد باللسان عندما تقتضي مصالحنا السياسية وإنما تعاليم دينية، فأمير المؤمنين علي (رضي الله عنه) يأمر عامله بالعدالة بين جميع الناس وليس بين المسلمين فحسب «الناس صنفان إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الإنسانية». المواطنون في المجتمع الإسلامي هم أصحاب الحق في تحديد مصيرهم والإشراف على إدارة الأمور ومحاسبة القائمين على إدارة الأمور، لأن الحكومة في المجتمع المدني خادمة للشعب وليست سيدته وهي في كل الأحوال مسؤولة عن أعمالها أمام الناس، الذين جعلهم الباريء - عزّ وجل - أصحاب الحق في تقرير مصيرهم. كما أن هذا المجتمع يرفض الخضوع لأي ظلم أو هيمنة أو قهر، متمثلاً بأوامر القرآن القاضية بالأخذ بأسباب التقدم المادي، ورفض التسلط والخداع في العلاقات

بين الدول واستبدال ذلك بمبدأ الاحترام المتبادل. إن نجاحنا في هذا المسار يقاس بمدى كون السياسة في خدمة الفضيلة»[1].

وإذا كان من الواجب الشرعي والوطني لكل مسلم أن يسعى للتأثير في القانون وفي مراكز اتخاذ القرار في الدولة، فإن من أقرب السبل إلى ذلك وأضمنها دعم سلطة الجماعة، سلطة المجتمع المدني والأهلي والتخفيف من سلطة الدولة وهيمنتها على الفرد والمجتمع وتبعيتهما لها وعجزهما أمامها: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92] وفي الحديث «عليكم بالجماعة». وقال رسول الله ﷺ أيضاً: «**إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ويد الله مع الجماعة، ومن شذّ شذ إلى النار**» [رواه الترمذي].

إن تقليم أظافر الدولة التسلّطية وتأنيسها بعد توحّش، وإحداث انقلاب في موازين القوة لصالح الأفراد وكرامتهم ولسلطان الجماعة، واستغناءها إلى حد بعيد عن الدولة، وتقليص تمدد هذه الأخيرة وحصرها في أضيق نطاق، ليمثل هدفاً رئيسياً لجهاد الحركة الإسلامية الحديثة على طريق دورة حضارية إسلامية جديدة، تستعيد بها الفكرة الإسلامية والأمة المسلمة كرامات أفرادها، كما تشكّل مبادراتهم مركز الثقل في البناء الجديد ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

---

[1] نقلاً عن مجلة «العالم» (لندن) بتاريخ: 1997/12/27.

المقاربة الرابعة

مفهوم المساواة بين الشريعة ومواثيق الأمم المتحدة (*)

في البدء لا مناص من تسجيل:

1 – إن الإشكال المطروح هو من التعقيد والاتساع ما يتعذر معه الطمع في تقديم معالجة علمية تحيط بمختلف أبعاده وجوانبه خلال حيّز زمني محدود.

2 – إن التكوين الأساسي للمتحدث ليس هو القانون، وإنما الفلسفة.

3 – إن الأطروحة التي يملأ الاقتناع بها جوانبي، وتنطلق منها هذه الورقة، أن الشريعة الإسلامية باعتبارها وحياً تنزّل به العدل الإلهي والرحمة المطلقين – وهي تختلف عن الفقه باعتباره تفسيراً بشرياً – لا يمكن تصور أدنى تناقض بينها وبين قانون عقلي أو قيمة إنسانية، أو مصلحة حقيقية للإنسان شهدت لها التجربة. وكل تناقض من هذا القبيل هو موهوم، ينبغي رفعه بأسرع ما يمكن وقوفاً مع ما هو ثابت ويقيني مما دل عليه الوحي أو العقل أو التجربة وهذه القناعة تعد من أهم أصول المنهج الإسلامي في المعرفة، وهو ما

(*) محاضرة ألقيت خلال ندوة «جمعية المحامين الدولية لحقوق الإنسان» المنعقدة بلندن بين 14 و16 تشرين أول، 1997.

أجمع عليه علماء الإسلام. ومقتضى ذلك أنه، ولئن اختلفت الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان ومنها حق المساواة، بين الشريعة الإسلامية وبين المواثيق الأممية، فإن مجالات اللقاء - رغم وجود اختلافات محدودة - هي الأوسع وهي السَّمْتُ العام لهذه العلاقة.

4 - الإسلام وحيٌ في أصله، بشريّ في تطبيقه عبر الاجتهاد. ومن شروطه، التقيّد بالأصل والامتلاء بالإيمان به، ثم الانفتاح على ما في العالم من حكمة.

5 - إن حركة التجديد والإصلاح لم تنقطع، ولم ينتظر المسلمون، المحتلين الغربيين ليتنبّهوا إلى ما في حياتهم من عِوَج وفساد، بل لم يخل عصر من مصلحين، ففي القرن الثامن عشر قبل كل احتلال غربي انطلقت حركة الإصلاح من قلب الجزيرة العربية بعيداً عن كل تأثير غربي، وامتدت إلى أرجاء العالم الإسلامي من خلال إعادة الوصل بين نصوص الوحي وحياة المسلمين عبر إحياء فكر ابن تيمية. ثم جاء الاحتلال الغربي ليجهض مشروع الانطلاق الذاتي للنهضة ويفرض على المسلمين أنموذجه. هل ثمة في الإسلام مفهوم للمساواة ؟ ما هي أصوله ؟ ما علاقته بالمفهوم "الدولي" للمساواة وما هي مجالات الاشتراك ؟ ما مجالات اختلاف المساواة بين المثال والواقع ؟

1 - موقع مفهوم المساواة في الإسلام

نظر علماء الإسلام إلى المساواة باعتبارها أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية، راعته الشريعة ويراعيه ولاة الأمور ويحملون الناس عليه، وكان

مَبْنَى الشريعة الإسلامية على أن المساواة هي الأصل، فإقامتها لا تحتاج لانتفاء الموانع ولا تحتاج إلى إثبات موجباتها، ولا يحول دون إجرائها إلا وجود مانع معلّل بعارض مؤقّت أو دائم يبطل الأصل الذي هو المساواة، وهو مبنى الشريعة[1].

فنحن لسنا أمام حكم فرعيّ، وإنما أمام أصل من أصول الشريعة. وأصول الشريعة لا يكفي في إثباتها نص جزئي مظنون الدلالة كما بيّن علماء الأصول، وإنما لا بدّ لإثباتها من تضافر الشواهد إلى حد التواتر الداعي إلى اليقين.

ورغم أن لفظ المساواة قد ورد في نصوص قليلة من الكلام النبوي، من مثل أن الناس سواسية، إلا أن معانيه مبثوثة من الأحاديث حتى غدت أصلاً من أصول الشريعة وليست مجرّد فرع جزئي. ومن ذلك التأكيد المتكرّر في القرآن والحديث لوحدة الأصل الإنساني وانتماء البشرية كلها على اختلاف الألوان والعقائد والأجناس لأسرة واحدة: آدم وحواء بما يلغي أي أساس لأي امتيازات لا دخل فيها للجهد الإنساني كاللون، والعرق والجنس والقومية.

وكان هذا المعنى هو جوهر خطبة توديع نبيّ الإسلام ﷺ لأمته: «**يا أيها الناس إن أباكم واحد وأمكم واحدة، كلكم لآدم وآدم من تراب. لا**

(1) مقتطف من فصل مطول للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور، الإمام الأعظم لجامع الزيتونة ومفتي تونس السابق، من كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» ص 145 – 150 – 152.

فضل لعربي على أعْجَميَ، ولا لعَجَمِيّ على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى» [رواه أحمد]. ولقد تأسس على عقيدة وحدة الرب ووحدة الأصل البشري أن البشر كلهم إخوة.

وممّا جاء في مناجاة النبيّ ﷺ ربه هذه الكلمات الشفّافة: «**اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد (أي شاهد) أنك الله وحدك لا شريك لك، اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد أن محمداً عبدك ورسولك، اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة**» [رواه الإمام أحمد]. ولقد اختار الإسلام علاقة الأخوة من بين سائر العلاقات الأسرية على غيرها ليؤكد، لا على معنى شدة القرب فحسب، وإنما التساوي أيضاً، يقول الشيخ العلامة الطاهر ابن عاشور إن: «المساواة أول آثار الأخوة وأصدق شواهدها والتخلق بها والتدريب عليها، وأجلى مظاهر تمكّن معنى الأخوة في النفوس»[1].

ولقد تعزّزت هذه الأخوة الإنسانية الجامعة بإرسال الرسل مبعوثي العناية الإلهية إلى البشر لتعريفهم بخالقهم الواحد وأصلهم الواحد والمعايير الواحدة التي ينبغي لهم أن يزنوا بها مسالكهم وتنتظم عليها حياتهم بما يهذّب نفوسهم، ويقوّي عناصر الخير فيها، ويقيم العدل بينهم، ويحقق سعادتهم في الدنيا والآخرة، بعيداً عن التظالم.

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: الدار التونسية للنشر).

ولقد مثّلت رسالة الإسلام تتويجاً لجهود آلاف الأنبياء والرسل من أجل ترسيخ مبادئ المساواةوالعدالة والتوحيد. لقد حرّرت الرسالات الداعية للتوحيد، البشرَ مما كان سائداً في كل أرجاء المعمورة من فلسفات وأساطير تشرّع للتفاوت على أساس العرق، فأرسطو مثلاً كان يعتقد أن اليوناني سيّد بالولادة وغيره عبد بالولادة[1]. وعلى أساس تلك الفلسفات أو الأساطير، قامت أنظمة قمعية أسّست ظلمها على أساس ادعائها تجسّد الألوهية في ملكها وفي مظاهر الطبيعة، بما أضفى عليهما قداسة شلّت العقول عن النقد والثورة والمعرفة العلمية، فكانت فكرة الإله المفارق للطبيعة تجريداً للملوك وأعوانهم من رجال الدين من كل قداسة وسلطان، وإرجاعاً للسلطة إلى الشعوب المستخلفة عن الله، والمصدر لكل شرعية لحاكم.

كما أتاحت تلك العقيدة في الإله الواحد المفارق، تحويل الطبيعة إلى مجرد موضوع للدرس والاكتشاف والاستخدام باعتبارها مسخّرة من الله، مطلوب عمارتها وفق توجيهات الشريعة. كما فتحت الباب على مصراعيه أمام العقل ليفكر في كل شيء دون أي حاجز، ويبدع ويجتهد متحرّراً من كل وصاية للكنيسة أو لأية سلطة، فرداً أو جماعة يدّعي - أو تدّعي - القداسة أو النطق باسم الألوهية، فلم يعد ذلك ممكناً بعد خَتْمِ النبوة، وما بقي من تفاضل إلا بالتقوى والعمل الصالح.

---

[1] أرسطو، كتاب السياسة.

ورغم ما حصل خلال مراحل من تاريخ الإسلام من مظالم وضروب انحراف عن الإسلام لجهة اللامساواة، ورغم ما حصل أيضاً في تجربة الحضارة الغربية المعاصرة من ملابسات خاصة جعلت الدين قريناً للظلم والجهالة واللامساواة، وهو ما دفع إلى ضروب من التطرف ضد الفكرة الدينية جملة كردود أفعال على ادعاءات الملوك ورجال الدين تمثيل الألوهية لتبرير أوضاع الظلم والجهالة[1]، فقد ظلّت رسالة توحيد الألوهية نبعاً فياضاً لتفجير ثورات سياسية وعقلية لا تنضب، انطلاقاً من مبدإ التوحيد الذي كان هِبَة الإسلام للإنسانية حسب تعبير المؤرخ «توينبي»، بما أسّس لمجتمع إسلامي مفتوح للترقي، خلافاً للعنصرية الغربية[2].

لقد قدّم آخر مبعوث للعناية الإلهية الطبعة الأخيرة للرسالة الدينية الجامعة التي شبّه جهده فيها وجهود الأنبياء السابقين بقصر منيف اشتركوا جميعاً في إشادته على مراحل: وتولّى هو وضع اللمسات الأخيرة قال الإمام البخاري: حدثنا محمد ابن سنان حدثنا سليم بن حيان حدثنا سعيد بن ميناء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ **«مَثَلي ومَثَلُ الأنبياء كرجل بنى داراً فأكملَها وأحسنَها، إلا موضع لَبِنَة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون يقولون: لولا موضع اللَّبِنَة»** [رواه البخاري]، معتبراً أن

---

(1) د. برهان غليون، فصل الثورة الدينية. من كتاب الدولة والدين. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. وانظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. قاموس الفكر السياسي، ج 2. وانظر كذلك شاندرا مظفر: **Human Rights and New World Order**. P43.

(2) أرنولد توينبي: نقلاً عن يوسف الشرقاوي، «مدنية الإسلام». ص 308.

البشرية على أساس مبدإ العدل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25].

والعدل ليس له – كما يظن – معنى آخر غير المساواة، بل المساواة معناه الأصلي، إذ العَدْل في لغة العرب ضد الجَوْر، فهو التسوية. يقال عَدَّلَ كذا بكذا، أي سوّاه به ووازنه ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1] أي يسوّون، ثم شاع إطلاقه على إيصال الحق لأهله ودفع المعتدي. وهذا الإطلاق ناشئ عما اعتاده الناس أن الجَوْر يصدر من الطغاة الذين لا يعدّون أنفسهم سواء مع عموم الناس. فأطلق العدل الذي هو التسوية على تسوية نافعة يحصل بها الصلاح والأمن، وذلك فكّ الشيء من يد المعتدي. والعدل مساواة بين الناس أو بين أفراد الأمة في تعيين الأشياء لمستحقيها، وفي وسائل تمكينها بأيدي أربابها. فالأول هو العدل في تعيين الحقوق، والثاني هو العدل في التنفيذ وليس في توزيع الأشياء بين الناس سواء، من دون استحقاق.

«فالعدل وسط بين طرفين هما الإفراط في تخويل ذي الحق حقه أي بإعطائه أكثر من حقه، والتفريط في ذلك أي بالإجحاف له من حقه، وكلا الطرفين سمّي جوراً. وإنما جاءت القوانين لتحقيق منافع العدل، وأعلى القوانين الشرائع الإلهية، وأعظمها شريعة الإسلام لأنها لا تُبنَى على مصالح قبيلة خاصة أو بلد خاص، بل تبنى على مصالح النوع البشري وتقويمه وهديه إلى سواء

السبيل[1] ذلك ما ورد في تفسير آية ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[النساء: 58]. للعلامة الطاهر بن عاشور».

2 - التدريب على المساواة

ولأن المساواة أصل من أصول الشريعة ومقصد من مقاصدها العظمى[2]، فقد انبثّت معانيها في سائر أرجاء البناء الإسلامي التشريعي منه والتعبّدي، من ذلك أن المنهج التربوي الإسلامي عمل على ترسيخ أخلاق وثقافة المساواة في المجتمع الإسلامي عبر العقيدة التي هدمت كل تميز على أساس خِلْقي، أو اقتصادي أو جنسي، من خلال التأكيد على وحدانية الله، وعلى وحدة الأصل الإنساني: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[النساء:1]، فما يبقى من تفاضل لغير الجُهْد والخُلُق.

وبذلك هدم الإسلام الطبقات، ورسّخ مقابلها مبدأ الأخوة والاشتراك في التمتع بما بثّه الله في الأرض من خيرات ﴿سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾[فصلت: 10] كاشتراكهم في اتخاذ القرار العام (الشورى أو الديمقراطية بالمصطلح الحديث) وهم جميعاً سواسية أمام قانون الشريعة ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[المائدة: 45]. كما عملت شعائر الإسلام على ترسيخ هذا الأصل عبر الصلوات اليومية والأسبوعية والسنوية، حيث يصطف المسلمون دون أي

---

(1) الشيخ الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير التنوير، (الدار التونسية للنشر: ج 5، ص 93 – 94 – 95).

(2) الشيخ الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة. الدار التونسية للنشر.

تفاضل طبقي: الأول قدوماً فالذي يليه، وهكذا دون أي اعتبار آخر. وعبر الروح نفسها التي يمارسون بها الشورى نصحاً للإمام أو اعتراضاً إذا أخطأ دون تمييز، وفي رمضان يتساوى المؤمنون في الصيام بدون أدنى تمييز.

أما الحج فهو صورة رائعة لتجسيد مبدإ المساواة، حيث تسقط كل الفروق ويتحّد المظهر فلا تملك أن تميّز فقيراً من غنيّ ولا وجيهاً من غير وجيه، بينما كان من عادة قبيلة قريش في الجاهلية باعتبارها زعيمة العرب أن تخصّ نفسها بيوم حج، فأسقط الإسلام ذلك انتصاراً لمبدأ المساواة.

وفي الزكاة تتوحّد مقاييس الضريبة دون تمييز. وهذا التدريب التعبدي على المساواة لطبيعته المرتبطة بالعقيدة خاص بالمسلمين لا يطلب من غيرهم من مواطني الدولة الإسلامية لأن قاعدة المساواة في الإسلام كما في القانون الدولي هي التعامل بالمثل، أي التعامل المماثل مع أولئك الذين يتشابهون في مواقعهم[1] ولذلك يحل لهم في شؤونهم الخاصة ما لا يحل للمسلمين. إنه بنفس روح المساواة التي يمارسون بها عباداتهم، يديرون شؤونهم العامة في النصح للإمام تأييداً أو اعتراضاً ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى 38] «أي أن أمرهم الديني والدنيوي شورى لا يستند أحد منهم برأيه في أمر من الأمور المشتركة»[2].

---

(1) موريس كوبيتون، **حق المساواة في القانون الدولي**.

(2) عبد الرحمان السعدي، **تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان** (دار الذخائر).

إن مجال التقرّب إلى الله مفتوح أمام الجميع، والجزاء الإلهي والعقاب على ذلك على أساس مسطرة واحدة ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: 97]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7-8]. إن القرآن قد وجّه النداء بالتساوي إلى البشرية جميعاً ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ فالذين استجابوا للنداء أصبحوا جماعة واحدة تخضع لقانون واحد بمقتضى العدل والمساواة. لقد أصبحوا إخوة في الدين ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10] وفرضت لهم الشريعة حقوقاً وواجبات تخترق كل الألوان والأجناس والقوميات والدول، الأمر الذي فتح مجال الاندماج في أمة واحدة في وجه كل الشعوب والقبائل والطبقات واللغات. وفتح أمامهم باب الأخوة والترقي بلا تميّز، فهم جميعاً متساوون في أصل تأهلهم للخير والصلاح والإصلاح، وذلك ما أتاح فرصة قيادة الأمة أمام كل الشعوب والفئات. فكانت قيادة الأمة للعرب ثم انتقلت إلى الفرس والترك والبربر، وحتى إلى العبيد.

ليس مهماً من يحكم وإنما بم يحكم ؟ فإن هو حكم بالعدل والمساواة كما جاءت بهما الشريعة ودافع عن الأمة، فحكمه سيحظى بالقبول العام مع الأمة المبرمجة على ميزان العدل. أما الذين لم يستجيبوا لنداء الإسلام في دار الإسلام فإنهم بحكم الاشتراك في أصل الخِلْقَة وسَكَنِ الأرض، وباعتبار أن الشريعة خطاب للناس كافة، وأن مقاصدها الكبرى التي جاءت بها في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، تشملهم بالتساوي على قاعدة

الحديث: «**لهم (غير المسلمين) ما لنا وعليهم ما علينا**». ولقد نص دستور المدينة على أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. أي شركاء في الدولة وفي المواطنة[1]. ولقد كانت تحذيرات القرآن والسنّة شديدة من خرق قاعدة المساواة، من مثل عدم التماثل في العقاب إذا تماثلت الجريمة كقضية المرأة المخزومية التي سرقت، فكثر الشفعاء بسبب مكانة قبيلتها فصرخ فيهم النبيﷺ: «**إنما هلك من كان قبلكم بأنه إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه، والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها**»[رواه البخاري]. فالأصل عدم التمييز أمام القانون على أساس الدين والجنس.

3 - الاستدراك على المساواة:

غير أن مبدأ المساواة كسائر المبادئ الإنسانية لا يُعْمَل في الأرض بشكل آلي - فتلك مراهقة شيوعية -، بل لا مناص من نظر واقعي للتثبّت من مدى تحقق التماثل في الواقع بين المراد تسويتهم. إذ لا يستوي في الأجر المجتهد والخامل، والخبيث والطيّب، والجيد والرديء، والعالم والجاهل: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9].

وهكذا يتعامل مبدأ المساواة مع تعقيدات الواقع مهتدياً بمبدأ العدالة وهو أشمل من مبدأ المساواة وذلك عند اختلال قاعدة التماثل في الوضع

---

[1] سيرة ابن هشام.

القانوني، من مثل تولية غير المسلم بعض المناصب الدينية كالإفتاء، وكرئاسة الدولة - حسب رأي معظم الفقهاء - وذهبت بعض الدساتير الإسلامية كالدستور السوداني إلى التسوية اعتماداً على أن مفهوم رئاسة الدولة (الخليفة) كسلطة عليا تجمع التشريع (الاجتهاد) والقضاء والتنفيذ، قد تخطاها الزمن بعد أن غدت مؤسسة تتخذ القرار بشكل جماعي، وفي دولة إسلامية غالبيتها مسلمون سيكون أغلب من في مؤسساتها مسلمون.

المهم هو رعاية توفر قاعدة التماثل والأصل أن الناس متماثلون، فإذا شهد الواقع الاجتماعي بغير ذلك وثبت اختلال قاعدة التماثل في الوضع القانوني فهناك مجال عندئذ للاستدراك على المساواة، بل إنه ليس من المساواة التسوية بين غير المتماثلين، كالتسوية في ميزان الله بين التقيّ والشقيّ، وبين المجرم والبريء، وبين العالم والجاهل، قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ [المائدة: 100]، ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ﴾ [النساء: 95] لا مساواة إلا حيث تتماثل المراكز القانونية كالمساواة أمام القانون، والمساواة في الفرص، والمساواة في الجزاء إذا تماثلت الأعمال، والمساواة في العقاب إذا تماثلت الجرائم المرتكبة.

وفي موضوع المرأة تتأسس العلاقة على قاعدة المساواة كما قال النبيﷺ: «**النساء شقائق الرجال**» [رواه أحمد والدارمي وأبو داود والترمذي]، غير أن الإسلام في سياسته الواقعية يقبل التميز على أساس الجنس في حالات استثنائية محددة رعاية لاختلافات بيولوجية وانسجاماً مع تصوّره

أولويات الأدوار في المجتمع الإسلامي، من مثل لأولوية الدور التربوي للمرأة على الدور الاقتصادي.

ورغم أن المسلمين قد توسعوا في الاستثناء بما نال من أصل المساواة، إلا أنه مهما تحرّرنا من التاريخ وتوسعنا في الاجتهاد، وحتى لو تركنا الإسلام جملة فسنجد أنفسنا إذا كنا جادين في تطبيق مبدإ المساواة وحفظ كيان المجتمع والمرأة أن نقبل أشكالاً من التصنيف.

في المجال الرياضي – مثلاً – لا يطالب بالمنافسة بين فرق رجالية وأخرى نسائية، وفي القانون الدولي للشغل هناك تنصيص على إعفاء المرأة من بعض الأعمال أو في بعض الأوقات والأماكن.

إذا، هناك موانع جبلّية، أو اجتماعية مصلحيّة من الذهاب مع مبدإ المساواة إلى نهاياته بشكل آلي طُفُولي، وكمثلٍ على ذلك موضوع:

– تعدد الزوجات: وهو ليس أصلاً أي ليس فريضة من فرائض الدين وإنما هو حل استثنائي لضرورات لا يمكن تجاوزها إلا بأضرار أكبر سواء أكان الداعي إلى ذلك رغبة جامحة لدى الرجل أم ضرورة دفعت المرأة إلى القبول، أم وضع اجتماعي خاص كتلافي مخلفات حرب أم غير ذلك من دواعي الخروج عن قاعدة التماثل: «رجل لكل امرأة». وفي الأحوال العادية لم يتجاوز الاستثناء إحصائياً 2 %، ولأن المسلمين توسّعوا في إعمال هذا الاستثناء فظلموا، فقد رأى بعض الفقهاء إمكان الحد من التعدد أو إخضاعه لشروط بما يعيد الأمور إلى نصابها.

– منع زواج المسلمة من غير المسلم: وذلك رعياً لمصلحة عليا معتبرة هي حفظ دين المسلمة وأبنائها، وهي مصلحة تكون معرضة لتهديد حقيقي في ظل ولاية غير المسلم على الزوجة المسلمة، بينما لا يكون الأمر كذلك في حالة زواج المسلم بكتابية حيث مقتضى العرف أن تنتقل إلى المحيط الاجتماعي للزوج المسلم فيُنشّأ الأبناء مسلمين. ورغم الاستثناءات فإن السَّمْت الغالب في تصور المساواة في الإسلام بمثيله في القانون الدولي هو الاشتراك، وذلك راجع إلى الأصل الديني المشترك والتراث الفكري المشترك. أما مجالات الاختلاف فتعود إلى اختلاف سياقات التطور والمرجعيات.

الخلاصة

نحن أمام أوضاع تتعلق بعلوم الإنسان وهي مجالات لا يزال الظن فيها أكثر من اليقين، الأمر الذي يقتضي عدم التعجّل في الحكم على أوضاع جرّبت لمئات السنين وأثمرت تماسكاً في مجتمعاتها، أعني الحكم عليها بالإنكار لمجرّد أن نموذجاً قد بدا أنه قد انتصر نهائياً مع أن عمر تطبيقه لا يزال محدوداً وأنتج مشكلات كبرى. إن الاختلاف في الأصول لا يدور بين طرف يرفض العقلانية والمساواة والعلم، ويتمسّك بالدين بشكل متزمّت رافض لكل تطور وآخر أقام نظام فكره ومجتمعه على العقل والعلم والتجربة والمساواة، بقدر ما هو اختلاف في الإرث الحضاري، وملابسات التطور التاريخي، والمرجعيات الخلقية والفلسفية، أي حول مكانة العقل من الدين وعلاقة الإنسان بالله وعلاقته بإخوانه.

هل يملك الفرد القدرة على الاستقلال بتنظيم حياته، أم هو على أهميته يحتاج إلى نور إلهي يهديه ؟ ولو تركنا المرجعيات والنظريات جانباً وألقينا نظرة على واقع المساواة كما عُرِف في التجربة الغربية والإسلامية قديماً، لأمكن لنا أن نضع أيدينا على رصيد جيّد من التصوّر المثالي المشترك للمساواة والعدل المشترك. وفي هذا المستوى لا يمكن إغفال ما استفاده القانون الدولي من ثراء الشريعة الإسلامية، التي كانت سبّاقة إلى إعلان مفهوم وحدة الإنسانية وقانون العدالة الذي ينبغي أن يسود متعالياً على كل الفروق. أما في المستوى العملي فسنجد بوناً في التجربتين بين المثال والتطبيق، غير أن تجارب الحروب الدينية داخل الغرب ذاته وخلال الحروب الصليبية، ثم حروب الاستعمار وما تعرضت له الشعوب والحضارات غير الغربية من مخطّطات إبادة واستئصال وتشويه واستغلال على خلفية المركزية الغربية ونفي الآخر، وما حدث للهنود الحمر وللسود فضلاً عما يتوفر عليه النظام الدولي السائد من مظالم وضروب حَيْف ولا مساواة،تنطق بها كل يوم سياسات الدول الغربية، تشهد على تفوّق ساحق لحضارة الغرب في ازدواجية المعايير، والتباين بين المبادئ الجميلة والواقع المتعفّن بالظلم، واللامساواة والقساوة، لدرجة التوحّش.

المقاربة الخامسة

فكرة المجتمع المدني بين الغرب والإسلام (*)

صيغة السؤال:

رغم أن "إرنست غيلنر" لم يجد من المناسب تصنيف المجتمع الإسلامي ضمن ما تعارف الغرب على تسميته بالمجتمع المدني، بل صنفه ضمن طبقة المجتمعات الشمولية، إلا أنه اعتبره الأكثر استقراراً بين ما عرفته البشرية من مجتمعات، مؤكداً على أن الفضيلة والاستقامة - اللتان تعتبران صفتين ملازمتين له - من أهم عوامل استقراره. يا حبّذا لو سلطتم الضوء على هذا المفهوم، وخاصةً في ظلّ ما عُرف عنكم من التأكيد على أنّ المجتمع المدني سبق المسلمون الغرب إليه فكراً وممارسة.

الإجابة:

المجتمع المدني مصطلح حديث، يقصد به المجتمع المنظَّم تنظيماً طوعياً إلى حدّ كبير، سواء أكان في تكوينه السياسي، فلا تكون السلطة فيه قاهرةً، أم من النّاحية الاجتماعية والثّقافيّة فيما يخصّ علاقات النّاس بعضهم ببعض. فهذا المجتمع لا يكون مبنياً على شرعية القوّة من النّاحية السياسية، وإنّما هو مجتمع تعاقد، الدولة فيه وظيفية، مستخدمة من طرف الشعب لأداء وظائف

(*) جواباً عن سؤال وجهه الباحث الأستاذ عزام التميمي إلى الشيخ راشد الغنوشي بتاريخ 1995/6/27.

معينة، أو بمعنى آخر هي دولة خدمات موظفة لدى مجتمعها، فهو السيّد عليها.

والمجتمع المدني لا تحتكر فيه الدّولة السّلطة، وإنّما السّلطة فيه موزعة بين الحكومة – أي السلطة السياسية – والمجتمع، ويكون التوازن فيه لصالح المجتمع. فالدولة لا تحتكر أرزاق الناس، إذ الملكية خاصة، والسوق حرّة، والدولة لا تحتكر التعليم فالمدارس حرّة، ولا تحتكر تقديم الخدمات الاجتماعية، ولا تحتكر الثقافة فالمساجد ونوادي الثقافة والمناقشات السياسية والدينية والثقافية عامة حرّة. إن المجتمع هنا ينتظم ذاتياً دون حاجة إلى إذن من الدولة من أجل انتظامه حتى إنه في حالة انهيار الدولة جملة أو ضعفها أو فسادها لا ينهار المجتمع معها. بل تظل مصالحه الأساسية قائمة كما يحصل في حالة الحروب الأهلية، عبر هيئات تدار باستقلال عن الدولة وبحرّية وديمقراطية وطوعية. فتلبّي هذه الهيئات قسماً كبيراً من حاجات الناس على نحو لا يجعل المجتمع كسيحاً مفتقراً للدولة في كل شيء. وما من شك في أن الدولة الشمولية التي تبتلع المجتمع أثبتت فشلها على كل المستويات، بعد أن ذاق أهلها الأمرّين بما أعاد الاعتبار لفكرة المجتمع المدني، سيّما وأنها النقيض والعدو لفكرة المجتمع المدني، ولفكرة الدولة الإسلامية في آن واحد.

ويتأسس المجتمع المدني على حسّ مدني، على فلسفة للتربية تجعل احترام القانون تلقائياً، فثمة شعور بالواجب الأخلاقي وبالحاجة إلى التعايش مع الآخرين. فالمجتمع المدني هنا هو مقابل المجتمع الطبيعي، والمدنية هي الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية، حيث يتنازل الفرد في المجتمع

السياسي عن بعض حرياته من أجل التعايش مع غيره والحصول على منافع اجتماعية. فمن المفترض أن الفرد في الحالة الطبيعية المتخيَّلة، يتمتع بحريّة تبدو غير محدودة، ولكنه لا يستطيع أن يطوّر ملكاته الفكرية والأدبية والجمالية منفرداً، لأن مثل هذا التطور يقتضي تعايشاً في ظل قانون وسلطة، ومن هنا افترض أصحاب نظرية العقد الاجتماعي انتقال الإنسان من الطور الطبيعي إلى الطور المدني – أي إلى الطور السياسي – بالتنازل عن بعض حريته مقابل منافع يحصل عليها بالاجتماع.

وقد تكون فكرة المجتمع المدني، قد طرحت في الغرب مقابل المجتمع الديني، فالزواج المدني الذي يبرم عقده في المجلس البلدي، يقابل الزواج في الكنيسة، وتوجد الآن في لبنان –مثلاً – قُوًى متأثرة بالنموذج الغربي تطالب بالزواج المدني مقابل الزواج الديني. ولعلّ هذا المعنى أبرز ما يكون في تراث الثقافة الفرنسية التي عرفت التصادم العنيف بين الكنيسة ورجال الثورة من سياسيين وعلماء. الأمر الذي ولّد ثقافة علمانية متطرفة دفعت إلى إقصاء ما هو ديني وعزله إلى حد كبير عن التأثير في العملية الاجتماعية، ونظرت إليه على أنه النقيض للحريّة والتّمدن.

وقد طرح المتأثرون بهذه الثقافة في العالم العربي خلال السنوات الأخيرة فكرة المجتمع المدني كأداة للحرب ضد الإسلاميين بعد أن أضفوا على فكرة المجتمع المدني بعداً معادياً للدين، أي معادياً للإسلام رابطين بين المدني والعلماني ،أو بين المدني والديمقراطي،واضعين خياراً لامناص منه أمام مجتمعاتنا:إما أن تختار الدين والتسلط والدكتاتورية والشمولية أو أن تختار

المدنية والديمقراطية والحرية، ولكن بخلفية علمانية. والحقيقة أن هذا تعسف وأدلجة لمفهوم إجرائي هو مفهوم المجتمع المدني، أدلجةٌ من طرف ماركسيين هم في الأصل وبالأمس القريب معادون لهذه الفكرة ولتراثها الألماني أو الفرنسي أو الإنجليزي أو الإيطالي، غير أنهم سرعان ما تقمّصوه وأخرجوه من بيئاته الأصلية، حيث لم يكن هذا البعد المعادي للدين هو البعد الأساسي في أصل الفكرة، بقدر ما كان القصد من إحيائه في القرن الثامن عشر على يد فرغستون، وتوماس باين، وهيغل، وتوكوفيل، أداة للحد من استبداد الدولة وسلطاتها ومنع تركزّها[1].

وهذا أمرٌ ثابتٌ ومحطة أساسية على طريق الحداثة. فالإصلاح الديني كان مقوماً أساسياً من مقومات النهضة الحديثة، أي أن الدين هنا لم يكن عائقاً وإنما عامل نهوض أعاد للعمل الدنيوي الاعتبار، بينما كان كل ما هو دنيوي يقدم على أنه نقيضٌ للدين. لقد أعاد الإصلاح الديني للعمل في الدنيا – أي للجسد وللكسب وللنشاط الاقتصادي – الاعتبار. والمؤسسة الدينية في الغرب مؤسسة رئيسية، بل هي أكبر مؤسسة في المجتمع المدني، لأنها – وحتى في المجتمعات الكاثوليكية – ظلت متمثلة بالكنيسة، وهي مؤسسة منظمة ذات استقلال عن الدولة، تحقق توازناً معها، وتقدم خدمات شتى، حتى أن الدولة التي صنعها التنوير المتطرّف لم تجد بداً حتى في عهدها الاشتراكي من تبني نظام كاثوليكي للتعليم واسع يشمل كل المراحل، والإنفاق عليه، وكانت

---

(1) جون كين: **Despotism and democracy in civil society and the state**. P 64 – verso London

أضخم التظاهرات الشعبية التي واجهها الحكم الاشتراكي كانت دفاعاً عن التعليم الكاثوليكي، وإلزام الدولة بالاستمرار في تمويله مع احتفاظه باستقلاله، فضلاً عما يقع تبادله من خدمات على صعيد السياسات الخارجية كالسياسة الاستعمارية.

وهذا بعدٌ أساسي في المجتمع المدني، أي وجود مؤسسات شعبية منظمة، مستقلة عن الدولة، تحقق توازناً وتكاملاً معها بما تملكه من تأثير مادي وروحي على الناس، وبما تملكه من مؤسسات تعليمية، توجيهية، تثقيفية، وبما تملكه من أساسٍ مادي مستقل من خلال جبايات الكنيسة من المواطنين وتثميرها. الأمر الذي جعل مؤسسة الكنيسة من أغنى -إن لم تكن أغنى- مؤسسات المجتمع المدني، وتالياً، فهي أكثر المؤسسات استقلالاً عن الدولة وقدرة على أن تعطي لقسمٍ من المواطنين نوعاً من الدفء الروحي ونوعاً من الحماية المعنوية من الثقافة الإلحادية التي تبثها مؤسسات الدولة العلمانية في الغرب، الأمر الذي ينشئ في المجتمع حواراً، بينما تقدم مؤسسات الكنيسة الضمان التابعة لها عوناً لقسم من الفقراء والمساكين. فلماذا ينظر إلى مؤسّسة الكنيسة إذاً على أنها نقيضٌ من كل وجه للمجتمع المدني ؟ ولماذا تعتبر المدنية تمرداً على الدين ؟

أنا أفهم المدنيّة على أنها انتقال من شرعية القوّة والضرورة، في مرحلة الطبيعة إلى حكم القانون، إلى السموّ الروحي الخلقي، إلى شرعية العقل والاختيار. وتمثل هذه النُقلة تحولاً من مرحلة الانتظام الطبيعي، حيث الإنسان

يولد منتمياً إلى قبيلة ينتظم فيها كمجتمعات النحل، ولا يمكن أن نسمّي مجتمع النحل أو مُجتمع النمل مجتمعاً مدنياً. فرغم تنظمه فهو مجتمعٌ شبه طبيعي، لأن الانتماء إليه ليس طوعياً ولا يدار بطريقة طوعية، على حين أن المجتمع المدني هو المجتمع الذي ينتظم فيه الناس بحرّيّة، ويطاوع بعضهم بعضاً على أساس القانون الذي يعبّر عن إرادتهم، فالقانون المنظم للجماعة هو قانون تختاره الجماعة، وهي قادرة على تطويره، وهذا ينتفي في مجتمعات النّمل والنّحل ذات النظام الغريزي الذي يخضع له الأفراد خضوعاً لا إرادة لهم فيه ولا يطرأ تطور عليه.

إن الانتماء للدولة بالمفهوم الإسلامي هو انتماء طوعي، وليس انتماءاً غريزياً، فلا تتأسس الدولة في هذا المفهوم على القومية بما هي لغة أو عرق أو تاريخ، لأن ذلك يقترب من مجتمعات النحل والنمل، فتصبح المسلكيات محكومة بالانتماء العرقي، هذا مع الإنجليز لأنه إنجليزي والآخر مع الصرب لأنه صربي وأنا مع العرب لأني عربي، كما قال شاعر العرب قبل الإسلام:

«وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد».

لقد جاء الإسلام تجاوزاً لروابط العصبية القبلية والإكراه على الدين في اتجاه الانتظام الطوعي على أساس الاختيار العقدي. لذا، لا يمكن أن نسمي مجتمع القبيلة بهذا المعنى مجتمعاً مدنياً، لأن الانتماء إليه وإدارته، وحظ الإرادة والعقل والاختيار فيه ضئيل إلى حد بعيد. بينما نقل الإسلام الناس نقلةً واسعة من مرحلة الانتماء الغريزي أو الطبيعي – في صورته القبلية – إلى مستوى الانتماء الفكري الطوعي إلى جماعة العقيدة، وبذلك يكون المجتمع الإسلامي

مجتمعاً مدنياً تطور إليه العرب من مجتمع القبيلة، وهي قريب مما يعرف اليوم بالدولة الحديثة أو الاجتماع السياسي الحديث، مع أن الاجتماع السياسي الحديث يحمل بعض مخلفات مجتمع القبيلة لأنه اجتماع يقوم على العرق واللون واللغة والتاريخ، على حين قام الاجتماع الإسلامي على الارتباط الفكري العقدي أولاً.

وبذلك يكون المجتمع الإسلامي المؤسّس على الاختيار الصرف هو الألصق من هذه الوجهة بمعنى التمدن والمجتمع المدني، لأن الانتماء فيه لا يتأسس على أي معنى من معاني الغريزة أو الخوف. والعلاقة بين هذا المجتمع ودولته في التصور الإسلامي تقوم على البيعة، أي على عقد حرّ يستمد منه الحاكم سلطته في الأمر والنهي، وهي سلطة محدودة بالقانون (الشريعة).

ولا يملك الحاكم أن يتخطى الشريعة التي تُستمدّ من نصوص الدين، وهي نصوص قابلة لتأويلات كثيرة مرنة ليس للحاكم أن يحتكر فهمها أو يفرض على الناس فهماً معيناً، بل تلك هي سلطة العلماء، وسلطتهم ليست موطرة في مؤسسة تحتكر فهم الدين، وتجعل منه سلطة طبيعية لا حيلة للناس فيها فيقف الناس تجاهها موقف الاستسلام، تحلّل وتحرّم كيف تشاء، وتمنح ما تشاء من تشاء، وقد تصل إلى حد بيع تذاكر الجنة، على حين أن المجتمع الإسلامي لا يفقد إزاء علمائه حريته، فالعلماء هم الذين يفسّرون الدين، ولكن باعتبارهم مجتهدين، لا ناطقين باسم السماء، إذ أن فكرة الإله المفارق تمنع من حلول الإلهية في أي شخص أو كنيسة أو دولة، وبذلك يظل ما يقدمه

العلماء مجرد فهوم غير ملزمة، ومشاريع مطروحة على المجتمع الإسلامي يتقبلها أو يرفضها.

ومن هنا تلتقي فكرة الديمقراطية - أي فكرة الاختيار - نظراً لأن المجتمع هو الذي يختار قانونه ويختار حكامه - التقاءً تاماً مع فكرة الإسلام، فالمجتمع الإسلامي مجتمعٌ تعدديّ، والدين فيه لا يصادر العقل ولا يصادر حريّة الفرد والجماعة في الاختيار، لأن الدين لم يتمأسس، أي لم تحتكره مؤسسة - سواء أكانت عامة أم خاصة - وإنما يظل مصدراً للإلهام والتوجيه متاحاً لكل فرد في المجتمع، ولا يملك العالم المجتهد إلا أن يقدم فكرته ويطرحها على الناس، تاركاً لهم حريّة الاختيار. ولقد اختارت بلاد إسلامية معيّنة الاجتهاد المالكي بينما اختارت بيئات أخرى الحنفي، وأخرى الشافعي، أو الحنبلي، أو الشيعي، أو الإباضي، بينما ظلت اجتهادات أخرى طي الكتب على الرفوف لم يخترها أحد. ولم يكن ذلك عائداً أساساً إلى تدخل من دول وإنما إلى حد بعيد إلى اختيار طوعي للناس، اختيار من طرف المجتمع المدني الذي بُني أساسه على الاختيار، على اعتبار أن هذه المذاهب الاجتهادية مشاريع مجتمعية منبثقة عن الإسلام وقد تفاعل مع أوضاع اجتماعية معينة، فإذا تغيرت تلك الأوضاع تحتم طروء تغيّرات على تلك المذاهب، أو تجاوزها جملة تبعاً لتطور المجتمع المدني.

ومن هنا لم يكن عجباً أن ينشئ هذا المجتمع الذي تأسس على الاختيار الحرّ ومبادئ الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر، والتعاون على البرّ، والشورى، والأخوة، والإجماع، مؤسسات خدمية وتربوية وفكرية تجسد

فكرة الاجتماع الطوعي والاستقلال عن الدولة، كالمساجد والتكايا والمَرِسْتنات والطرق الصوفية والمعاهد الدينية على سبيل المثال، التي كان الانتماء إليها طوعياً وكانت تسهم في توفير حماية روحية واجتماعية، وتقدم الخدمات - سواء أكانت علمية أم اجتماعية للمنتمين إليها باستقلال كبير عن الدولة.

وبذلك لا تكون الدولة هي الكيان المنظم الوحيد في المجتمع، بينما الشعب- كذرات رمال في صحراء تسفيها الرياح -لا رباط بينه، مثلما كان يحدث في المجتمعات الشيوعية، حيث نظام الحزب الواحد الذي يملك الدولة والثروة والإعلام، غير مبق للناس شيئاً. في مثل ذلك الوضع، لم يكن بمقدور المجتمع أن يمارس سلطته وقد تجرّد من المنظمات الشعبية المستقلة.

ولا وجه لمقارنة ذلك بما كان عليه المجتمع الإسلامي حيث انتشرت المؤسسات التربوية والاجتماعية المستقلة عن الدولة، ففي مجتمع الأندلس احتفل أهل قرطبة بتشييع آخر أمي في القرن التاسع، وكان ذلك كله بجهود مدنية طوعية، إذ كان نظام التعليم في مجتمع الأندلس كما في المجتمعات الإسلامية يعتمد على الأوقاف وعلى نظام المساجد والمدارس والجامعات الحرة، أي على التمويل الشعبيّ الحرّ. وكان التعليم يتم في المساجد التي كانت تموّل من تبرعات الناس وتدار من طرف من يختارهم أهل الحي.

وهنا نضع أيدينا على أمرٍ مهم في المجتمع الإسلامي كأساس مدني متميز هو العقيدة الإسلامية، التي تؤكد على المساواة بين الناس معلنة أنهم

جميعاً من أصل واحد، وأن خالقهم رب واحد يتساوون أمامه، فـلا فضـل لأحد بلونٍ ولا بعرق ولا بعائلة، وإنما التفاوت يكون بأعمالهم، وأفكـارهم، وجهودهم ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجـم: 39]، ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 105]. والجدير بالملاحظة هنا الطبيعـة التركيبية المرنة للإسلام التي تجعله قابلاً للتطبيق، مسايراً للمسلم فرداً وأسـرة، وجماعة ودولة،في كل أحوال القوة والضعف، وكمثال على ذلك فإن أركـان الإسلام الخمس: الشهادتان والصلاة والزكاة والصيام والحـج إلى جـانب دستوره الأخلاقي في الحلال والحرام، كل ذلك مطالب المسلم بتطبيقه حسب استطاعته مدعواً في ذلك للتعاون مع إخوانه.

خذ مثال الزكاة، ففي إطار جماعة محكومة بالشريعة يؤديها المسـلم للدولة، وفي غياب حكم الشريعة لا تسقط هذه الفريضة، بل عليه أن يؤديـها مباشرة للفقراء ولمستحقيها متعاوناً مع إخوانه. مما تجعل مصير الإسلام ليـس مرتهناً للدولة، بل مسؤولية المسلم فرداً وجماعة.

بل إن المجتمع الإسلامي بقدر التزامه بالإسلام، وبقدر ما تقل حاجتـه للدولة لدرجة إمكان تصوّر غيابها إذا تم قيام العدل بدونها، كما ذهب إلى ذلـك بعض الفرق الإسلامية. وإذا كان لا بد من الدولة فبأقلّ ما يمكن منها، ذلـك أن مجتمعاً إسلامياً ملزماً بقيم الإسلام متعاوناً في تنظيم شـؤونه سـتتضاءل حاجته للدولة.

وفيما يتعلق بقضية السلطة الدينية في المجتمع الإسلامي، فإنها تتأسس على حريّة الاجتهاد، وتالياً، ثمة مجال للإبداع والخلق والتأسيس. وكما قال مالك بن نبي رحمه الله في مفهومه للديموقراطية، «تحقق العقيدة الإسلامية أمرين، فهي أولاً تحرّر الإنسان من العبودية إلا لله سبحانه وتعالى فتجعله غير قابل لأن يُستعبد من أحدٍ، وثانياً تحرّم عليه استعباد الآخرين». ومن هنا ينشأ مبدأ الجهاد ضد كل طغيان، فالحياة لا قيمة لها في ظل الاستبداد، ولذلك يعلن الإسلام الحرب على الاستبداد شاهراً سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمقاومته، متدرّجاً إلى إعلان الجهاد «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**» [رواه مسلم]، وذلك هو مصدر أفضلية الأمة الإسلامية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 109]. فالمسلم إذاً كائن إيجابي إزاء ما عساه أن يحصل في المجتمع من مظالم، وهو بذلك قوة تغيير إيجابية، ترسّخ عقيدته لديه الشعورَ بأنه مسؤول، وهذه فكرة أساسية في المجتمع المدني الذي يتأسس على الحريّة والمسؤولية الفردية لكل مسلم أمام الله، وعلى الانتماء الطوعي للجماعة.

إن الشريعة لا تأذن للمسلم فقط، بل تأمره بالتمرّد على الاستبداد ومقاومته بكل الوسائل، بينما فكرة الثورة لا ترد في الديمقراطيات، إذ لا يمكن لك في إطار القانون أن تمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التغيير، حتى لو كان القانون ظالماً. لا يمكن للظلم في المجتمع المسلم أي كلّ ما

خالف الشريعة – وهي قائمة على ما يشبه القانون الطبيعي أو قانون الفطرة- أن يجد له سنداً، بل لا بد له أن يُزال،بدءاً بالوسائل الخفيفة وصولاً إلى الوسائل العنيفة. وهكذا ربط مالك بن نبيّ بين الديمقراطية وبين هذين المفهومين الأساسيين في الإسلام – أي عدم قابلية المسلم لأن يُستعبد أو أن يَستعبد غيره، وأحسب أن ذلك هو المعنى الأساسي لتكريم الله للإنسان. وهو المبدأ الذي تتأسس عليه فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام: إن الإنسان،كل إنسان،يحمل في طبيعته تكريماً إلهياً ونيابة عن الله «الاستخلاف»، واعتقاداً راسخاً في المساواة بين البشر، وشمولهم جميعاً بشريعة العدل وتحريم الظلم، ووجوب مقاومته بكل الوسائل. إنه يطرد شبح اليأس والاستسلام للطغيان ويصبغ الحياة بصبغة أخلاقية روحية.

وبذلك تقدم العقيدة الإسلامية للمسلمَ سنداً قوياً للثورة ضد الظلم، فلئن ثار على الظلم ولم يفلح في إزالته، لم يذهب عمله هباءً، بل ينتظره جزاء يوم القيامة جزاءً وفيراً لأنه حارب الظلم، وهكذا يتدخل الإيمان كعامل يدعم الفرد والجماعة المؤمنة إلى الثورة ضد الظلم، بما لا تترك مجالاً كبيراً لفكرة موازين القوى أن تبرّر السكوت على الظلم، «**فأفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**»، و«**سيّد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى أمير فأمره ونهاه فقتله**» كما ورد في الحديث.

لاحظ جرأة هذا الثائر على الحاكم الظالم بمجابهته بكلمة الحق، والردّ الغشوم من طرف ذلك الحاكم. ولاحظ كذلك ثناء النبي : على هذا المنهج في

قرع الظالمين بكلمة الحق مع أن نتيجته الظاهرة انتصار الطاغية وخسارة الداعية الثائر. ولكن ليس ذلك إلا ظاهر الأمر، أما حقيقته فكانت انتصاراً ساحقاً للداعية وهزيمة منكرة للطاغية في الدنيا قبل الآخرة، إذ الأصنام تسقط قبل تجرئة الناس عليها وإسقاط مهابتها.

وذلك ما فعله هذا الداعية اقتداء بالمنهج المكّي في التعامل مع الأصنام وتحقيرها، تمهيداً لإسقاطها بعد حين. وتمثل قصة أصحاب الأخدود الذين كان جزاؤهم التحريق من وراء إعلان استنكارهم للكفر والظلم مثلاً، حتى إنّ القرآن خصّهم بسورة تمجّد بطولاتهم كمَعْلم تاريخي خالد للعظمة والفداء.

إن مثل هذا العمل الذي ينتهي بصاحبه إلى القتل، بالمقياس الإسلامي لا يعتبر فشلاً، ولا يعتبر صاحبه نفسه خاسراً قد أضاع عمره، لأن عنده أملاً في جزاء أفضل في الجنّة. ولذلك لم يكن عجباً أن يسجل صحفي من مدينة «بالي» في البوسنة ظواهر عجيبة نقلت إليه من خلال حديثه مع جنود صرب واعترافهم – على رغم تفوقهم في السلاح وتمكنهم من حصد عدد كبير من المسلمين – أن الجريح المسلم تجده وهو في سكرات الموت يتخبط في جراحه وهو يبتسم، بينما الصرب يعانون مشكلة في تجنيد الرجال فيطاردون الشباب في الشوارع والشباب هاربون، بل كثيرون تركوا البلد رافضين للتجنيد. هنا يتدخل العامل الديني، فالشاب المسلم يعطيه الإسلام أملاً بعد الموت إذ لا يقدم له هذه الحياة على أنها فرصته الوحيدة. نعم، كان هؤلاء الصرب «شجعاناً» ونظر إليهم على أنهم أبطال في الجولة الأولى عندما أخذوا

البوسنيين على غرّة، ولم يكن للبوسنيين أي تجربة في السياسة ولا في الحروب، ولم تكن بأيديهم أسلحة، فكانت الحرب بالنسبة لهؤلاء الصرب جولة يغتَصبون فيها النساء ويستولون على المتاع الرخيص.

ولكن عندما أصبح للحرب تكاليف تقتضي بذل الدماء تبيّن أن هذا البطل الصربي نمرٌ من ورق لا توجد لديه معاني إنسانية أو أهداف نبيلة يقاتل من أجلها. أما البوسنوي فهو يقاتل في سبيل منظومة قيمية، يدافع عن المدنية وعن التعدّدية، إذ المجتمع البوسنوي لا يزال هو المجتمع التعدّدي الوحيد فيما تبقى من يوغسلافيا، يتعايش فيه إلى جانب المسلمين الصرب والكروات في تنافس مدني عبر تعددية حزبية صحفية حرة، هي استمرار لميراث الإسلام التعدّدي حيثما ساد في البلقان والأندلس وغيرها، مقابل مجتمعات التوحّش والعصبية العرقية والحلولية الدينية التي قامت، ولا تزال بعض آثارها قائمة في أوربا والهند وغيرها، رغم بعض منجزات الثورات العلمانية التحررية متأثرة بالنمط الإسلامي التعدّدي بعض الشيء، ولكن بمعزل عن الأساس الأخلاقي الإسلامي، المروّض لغرائز العدوان والإشباع المنهوم، بما يجعل المجتمعات الغربية عرضة للاستبداد والتوحش، كما كشف عن ذلك المفكران الكبيران: ارنست غلنر وجون كين ومن قبلهما فيرغستن[1].

وما ذلك إلا لأن المجتمع المسلم قائم على فكرة مدنية إنسانية، على فكرة أن الناس متساوون على اختلاف ألوانهم ودياناتهم، فهم مخلوقات الله

[1] جون كين: المصدر السابق.

سبحانه تعالى يحملون في أنفسهم في كل وقت كرامةً بشرية، ففي كل إنسان مسلم أو كافر نفخةً من روح الله. واحترام المسلم لهذه الكرامة التي أودعها الله في نفس كل إنسان فكرة مدنية أساسية تحول دون استعباد الإنسان أو الاعتداء عليه.

عندما تخرج مظاهرة في فرنسا مؤيدة لليميني المتطرف لوبان وخلال مرورها على نهر السين في وسط باريس ينفرد مجموعة من الشبان المتطرفين بشاب مغربي فيبادرون في غير تردّد بإلقائه من فوق جسر «السان»، فأي معنى للمدنية يبقى في هذا المجتمع، إنها الوحشية في أبشع صورها، وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه البروفسور جون كين في دراسة له من أن المجتمع الغربي فيه بوادر كثيرة من التوحش وليس من المدنيّة.

وقد شهدنا من أمارات التوحش هذه اقتحام مئات من الشباب الألماني مسكناً لعائلة تركية يضرمون فيه النار ويحرقون من فيه من النساء والأطفال أحياء. إنها صور أخرى من إبادة المسلمين في الأندلس، وإبادة الهنود الحمر في الأمريكتين وفي أستراليا، والمحارق النازية لليهود، وإبادة هؤلاء للفلسطينيين وكسر عظام أطفالهم أمام الكاميرات. فأين هي المدنيّة في هذه المجتمعات زاعمة الحداثة ؟ إنها مجتمعات الغاب.

وهذه الوحشية في المجتمعات العربية قد تم تفخيخها إلى حدّ ما، على نحو ما، بسبب النمو الاقتصادي، وهو نموٌ في جانبٌ كبير منه ليس بمصدره ذاتياً من جهد هذه المجتمعات، وإنما هو حصيلة النهب الاستعماري لثروات

شعوب بكاملها، إن إفريقيا مثـــلاً دمّر غاباتـــها وعرضها لحالة التصحّـــر، وأسلم أهلها للمجاعات، وتفتك بكائناتها المجاعات مـــن أجـــل أن تزدهـــر أوروبا.

ويمكن القول بأن التحليل الماركسي المتنبئ بحتمية سقوط الرأسماليـــة لم يتحقق، أو تأخر تحققه بسبب النهب الاستعماري، الذي منع أن يكون العامل الإنجليزي أو الفرنسي عدواً للرأسمالي، لأنه منتفع بما نهبت دولته من خلال ما يتمتع به من ضمانات اجتماعية هي فتات مما تنهبه من الشعوب الأخـــرى. وهذا ما أسماه الفيلسوف الأمريكي «هربريت ماركيز» بتفسيخ الطبقة العاملة ورشوها، وتالياً، عندما كانت الماركسية تنادي العمـــال أن اتحـــدوا ضـــد الرأسمالية، كان لسان حال هؤلاء يقول: لا، لماذا نتحد ؟ فنحن مســـتفيدون لأن الرأسمالية التي أفادت الدولة من أجل الغزو عادت بعض فوائدهـــا علـــى الطبقة العاملة. أما اليوم وقد تقلص هذا الربح – وإن كان لا يزال مستـــمراً – فقد أخذت المجتمعات الغربية تتفكك وتنشأ فيها الحركات العنصرية، ومعرضة لهيجانات مدمّرة كما حصل في ضواحي شيكاغو وفي ردّ الســـود في لـــوس أنجلوس وفي بعض مناطق لندن وباريس. إن مجتمع الكلاب حســـب تعبير ارنست غيلنر معرض للتوحّش ضد مجتمع الذئاب بعد أن أخذت فواضل هـــذا الأخير التي يلقي بها لإسكات الأول تقل.

ولا يمكن بأي حال اعتبار مشهد عدد من الشرطة وهـــم يضربـــون رجلاً أسود لمجرّد أنه أسود في لوس أنجلس ملمحاً من ملامح المجتمع المـــدني، وقد جاء ذلك الحدث تعبيراً عما يختزنه المجتمع المدني الأمريكي من مظالم، ولا

يستبعد أن تتكرر هذه المشاهد، وأن تحصل انفجارات أخرى في سان فرانسيسكو أو في شيكاغو أو في نيويورك، تصبح معها الانتفاضة الفلسطينية لعبة أطفال مهذبة جداً، بسبب ما تنضوي عليه المجتمعات الغربية من عوامل التوحّش من بقايا المجتمع الطبيعي، الذي يتأسس على القوة والغلبة لا على الحق.

إن المجتمع المدني هو الذي يتأسّس على العدل، وعلى الانتماء الطوعي، وعلى قيمة المساواة والنظر للشخص باعتباره إنساناً قبل أي اعتبار آخر، وهذا ما يميّز المجتمع الإسلامي عن المجتمعات الغربية. فالمجتمع الإسلامي يتأسس على فكرة أن الإنسان مستخلف عن الله، وأنه بقطع النظر عن أي اعتبار آخر هو مخلوقٌ مكرّس لله سبحانه وتعالى، وأن الظلم ينبغي أن يحارب بكل الوسائل، وأن الاختلاف في العقيدة أو في اللون - بل كره شخص لسبب ما ديني شخصي - لا ينبغي أن يكون مبرراً للعدوان أو الظلم، فمبدأ العدل يتجاوز النطاق القومي.

إن توجيه القرآن في ذلك صارم لا يحتمل تأويلاً، أي أن العدل مع القريب والصديق ينبغي أن يكون هو نفسه مع البعيد والعدو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ [المائدة: 8] على حين أن المجتمع المدني الغربي موسسٌ على العنصرية والقومية، أي على نفي الآخر، وتالياًفإن المقاييس التي تطبق داخل الحدود الوطنية ليست هي المقاييس نفسها التي تطبق خارجها. وهذا يشبه مجتمعات النحل والنمل، حيث

يصبح التضامن على أساس الغريزة لا أساس الانتماء الفكري أو الإنساني. إن نفي الآخر شديد العمق والتغلغل في الموروث الغربي في كل مراحله الإغريقية والرومانية، حيث إن التقسيم بين سيد بالولادة هو اليوناني الروماني، وعبد بالولادة هو غير اليوناني (حسب تعبير أرسطو في كتابه السياسة)، أو في المرحلة المسيحية حيث لعن اليهودَ والمسلمون بعد ذلك، وحتى الآن لم تعترف هاتان الديانتان بالإسلام، على حين اعترف بهما خاتم الديانات منذ يومه الأول.

أما في فكر عصر النهضة والإصلاح فلم يشهد الأمر تغييراً جذرياً، بل أسّس فكر الأنوار للمركزية الغربية، واعتبار تصوّراته للإنسان والمدنية والحداثة هي التصورات الممكنة الوحيدة بما يشرّع للهيمنة على الآخرين وعلى مواردهم باستخدام حروب الإبادة. فليس من مكان حقيقي للإنسان وقيمه، وإنما للمواطن الغربي، ولذلك لم يكن الضمير الذي تربّى على فكر الأنوار هذا يصاب بأي خدش أو وجع أو أزمة، إزاء حروب الدمار والإبادة التي شنّها في كل أطواره على الشعوب والحضارات والديانات الأخرى، وذلك ما يرسّخ القناعة في أن مقومات المدنية والإنسانية والاعتراف بالآخر واحترامه في المجتمع الإسلامي، هي أقوى وأرسخ وأوسع من مقومات التمدّن في أي مجتمع آخر. إن المدنيّة هنا – وخلافاً للمدنية الغربية – تقوم على تعلقٍ أوّلي بين الإنسان والله رب العالمين خالق الناس والأكوان جميعاً، أي أن يعرف الإنسان ربه ويعبده ويعدل مع خلقه بما يحرّر الإنسان من العنصرية والأنانية

المشطّة الباعثة على الظلم ويرسخ فيه شعور القرب من الآخر وشريكه في الأصل الواحد وفي التمتّع بخيرات العالم وعبادة الله رب العالمين.

ومن هذا التعاقد الأوّلي ينبثق التعاقد الاجتماعي داخل تجمع بشري واحد على إنشاء نظام اجتماعي مفتوح لكل البشر ويتساوى فيه الجميع. كما أنّ التعاقد بين الأفراد والدولة، تنبثق عنه أنواع من التعاقدات الأخرى في مستوى النقابات، وفي مستوى الجمعيات الخيرية، والهيئات السياسية، تقوم كلها على تعاقد بين المنتمين إليها لتحصيل منافع سواء أكانت لهم أم للجماعة. إن الحس المدني عندما يتعمق يكون هو أساس القانون الذي يُحترم كما يقول «كانت» انطلاقاً من احترام الخير لذاته، إذ ينبغي أن يعامل المرء الناس كأن كل واحد منهم يحمل مثلاً للإنسانية في ذاته.

ولكن هذه المعاني الجميلة في المجتمعات الغربية عندما تتأسس على فكرة الإلحاد، على أساس الفلسفة المادية، تصبح هي أقرب إلى المثاليات منها إلى واقع الناس. فالناس بطبيعتهم يفعلون الخير لكي يجلب لهم نفعاً، ويحترمون الخير لأنه يجلب نفعاً. نعم هناك في الغرب من يحترم القانون لذاته، فيتوقف أمام الضوء الأحمر بعد منتصف الليل حتى لو لم توجد سيارات ولا شرطة، وذلك لا شك حسٌ مدنيٌ مرهف. ولكن أحسب أن الذين يحترمون القانون لذات القانون هم قلة، هم فئة متميزة من الناس، أما أغلب الناس فيحترمون القانون لمنافعه، أو يحترمونه لما يحمله من زجر، كما يلاحظ أنّه بينما يعاقب من يخالف القانون في المجتمع الغربي، فإن من يحترم القانون لا يتلقّى جزاءً.

أما في المجتمع الإسلامي فيجعل التعاقد للدولة قوة زجرٍ تعمل على التقليل من مخالفة القانون، بينما يجلب احترام القانون ضربين من النفع، عاجلاً وآجلاً، فيتحقق للمواطن الصالح الأمن في المجتمع والحماية والخدمات ويرصد لنفسه نفعاً آجلاً يوم القيامة، فعندما يقوم بالواجب تضاعف الحسنة بعشر أمثالها، وعندما يخالف القانون إذا أفلت من عقاب الدنيا يظل هناك عقاب في الآخرة.

وهنا تأتي فكرة التقوى، أي الشعور لدى المؤمن بحضور الله الدائم في حياته، فالمؤمن إذ يدفع الضريبة التي تسمّى في الإسلام زكاة يشعر بأنه لا يؤدّي ذلك التزاماً بالواجب تجاه الدولة أو خشية من عقابها، وإنما يشعر بأنه يؤدي واجباً تجاه الله ويمارس عملاً تعبدياً.

في الدولة الإسلامية، لا يعتبر وجود الشرطة أو ما شابهها من أجهزة الرقابة المانع الوحيد للمسلم عن أن يفعل الشر، وإنما المانع قبل ذلك هو حضور الله في حياته، ولذلك يتولّد لدى المؤمن الخاطئ شعور بالأزمة في ضميره حتى لو أفلت من رقابة الدولة أو رقابة الآخرين، لأنه يشعر بأنه أتى إثماً يؤاخذه الله عليه. وتالياً، يصبح فعل الخير واجتناب الشر - وبلغة أخرى الحسّ المدنيّ - مدعوماً بواقعٍ داخلي، بحضور الله.

من هنا نستطيع تعريف المجتمع المدني تعريفاً آخر، فنقول إن المجتمع المدني هو المجتمع الذي يتأسّس على معادلة «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**»، المجتمع المدني الذي ينبغي أن يفعل فيه الخير ويجتنب

الشر لا مخافةً من الدولة، وإنما استجابةً لنداء الضمير الديني، فالمجتمع المدني إذاً هو الذي يتأسس ثمرة لحضور الله في حياة المسلمين، ثمرة لنداء ووعي الضمير، وعمق الإحساس الديني والإنساني: «**ارحم من في الأرض يرحمك من في السماء**». المدنية هنا معناها الحقيقي هو التحرّر من الأنانية، فأنت مدني بقدر خروجك عن ذاتك، وبقدر تحرّرك من اندفاعاتك الغريزية ومن شهواتك، أي تقاس مدنيتك بقدر المسافة التي تخرج بها عن ذاتك.

الأخلاق هي التحرّر من الأنانية، والإنسان الخيّر هو الذي يفعل الواجب ويعيش من أجل غيره. لكن تظل المشكلة قائمة، فيما يتعلق بفلسفة الأخلاق، لماذا نفعل الخير ؟

في مفهوم الليبرالية، تفعل الخير لأنه يجلب لك نفعاً، أو لأنه يجنبك ضرراً. يعترف الإسلام بهذا البعد، ولكنه يضيف إليه بعداً يتجاوز هذه الحياة الدنيا، لأنه عندما يتحدّد فعل الخير ببعده المادي، فإنه لا يكفي حافزاً، فأي نفع أجنيه عندما أضحي بملذاتي ؟ أو عندما أصِلُ جاري، أو أطعم الفقير، أو أتبرع بأموالي إلى المجتمع ؟ النافع بالنسبة لي هو ما يجلب لذةً، والضارّ هو ما يجلب ألماً. فهل تجلب التضحية بمالي للفقير لذة ؟ وما الذي سيحفزني عوضاً أن أذهب في سياحة واستجمام إلى جزر الكاريبي، أن أتبرّع بذلك المبلغ للبوسنيين أو للجائعين في ليبيريا أو أثيوبيا ؟ لا شك أن بعض الناس في كل البيئات يفعلون الواجب من أجل الواجب، ولكن أغلب الناس يفعلون الواجب لأنه يجلب لهم نفعاً أو يدرأ عنهم ضرراً، والناس في النهاية مجبولون على إرضاء غرائزهم.

ولا ينكر الإسلام ذلك، بل يستجيب للتكوين الطبيعي للناس، ولكنه يعطي للمصلحة أو المنفعة بعداً يتجاوز المعنى المادي الدنيوي، فيزيد من فرص المنفعة بحيث لا تقتصر على حياة دنيوية قصيرة، وإنما تتجاوزها إلى حياة أخروية. وتالياً، فأنت عندما تضحي وتختار ألاّ تتمتع بعطلة استجمام في الكاريبي، وتعطي تكاليف الرحلة لأهل البوسنة أو لضحايا الدكتاتورية في تونس، فأنت ترجو مقابل ذلك أجراً مضاعفاً عند الله، لأن المال لن يضيع، وبذلك لا تشعر بالحسرة، وإنما تؤمن بأنك إنما ضحيت بلذة محدودة أو منفعة عاجلة في سبيل منفعة آجلة ممتدة فيما يشبه الاستثمار.

والناس عادة يؤمنون بجدوى التضحية بعاجل من أجل آجل يضمن مستقبلهم، والإنسان على خلاف الحيوان يستطيع أن يرسم مخططاً لحياته، وأن يضحي بالقليل العاجل من أجل الكثير الآجل. وبناءً على ذلك فإن فكرة الإيمان باليوم الآخر أساسية في المجتمع الإسلامي، لتربية الفرد على أن يضحي بمصلحته الخاصة من أجل المصلحة العامة، إيثاراً للآجل الكثير المرجو على العاجل العابر بما يجعل لعقيدة الإيمان والجزاء الأخروي أثراً فعالاً في سلوك الفرد المسلم والجماعة المسلمة، يضمن قيام أقدار ضرورية من مصالح الناس في غياب الدولة، لأن المسلم مسؤول كفرد أمام الله الحاضر دوماً في حياته، فكما أن إيمانه يدفعه،وفي غياب أي سلطة،إلى أداء واجباته تجاه ربه، واجتناب ما حرّم عليه، هو مدعو إلى أداء واجباته تجاه إخوانه امتناعاً عن ظلمهم وجلباً للنفع لهم، فأداء الزكاة،أي قسم محدّد من الدخل إلى المحتاجين،لا يسقط في غياب الدولة، بل يستمر بما يعطي للمجتمع الإسلامي المدني أساساً قوياً جداً،

فهو في حضور الدولة العادلة يعطي أعظم العطاء، وهو في حالة ظلمها أو حتى غيابها كما كان الشأن في الضفة الغربية أو في الصومال حالياً، يستمر في أداء الحدّ الأدنى على الأقل الذي يحمي المجتمع من الهلاك المحتّم.

إن فلسفة «كانط» الأخلاقية تنتهي بأنه لا يمكن أن تتأسس، حياة أخلاقية إلا على أساس الإيمان بالله واليوم الآخر، إلا أن «كانط» وقع تهميشه من طرف الفلسفة المادية واعتبر مثالياً، وإن لم يمنعه ذلك من أي يظل أعظم فيلسوف في الغرب في تقديري. وقد لاحظ هوفمان في كتابه «**الإسلام هو البديل**» أن دارسي «كانط» سجّلوا باستغراب كتابة البسملة بالعربية في مقدمة رسالة «كانط» للدكتوراه، وهو لغز محيّر.

إن الإيمان بالله واليوم الآخر والأخوّة، فكرة أساسية في تأسيس المجتمع المدني الإسلامي، في تربية أناس يفعلون الواجب لا لأنه واجب فقط،وإنما يفعلونه مرضاة لله سبحانه وتعالى، اعتقاداً منهم أنهم سيجازون على ذلك، وأنه لئن فاتهم الجزاء الدنيوي فلن يفوتهم الجزاء الأخروي. ولذلك تزيد مدنية المجتمع بقدر ما ينفسح معنى الحياة في ذهن الإنسان، فلا تقتصر فرصة الحياة على عمره المحدود، 50 إلى 60 أو 70 سنة، وإنما تأخذ بعد اللانهاية. ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: 63]، أي الحياة الحقيقية، فبقدر ما تتّسع فرصة الحياة، ولا تقتصر على هذا الحيّز المحدود، بقدر ما تتأسس في المجتمع أخلاقيات المدنية، أي تزداد فرص التضحية والتحرر من الأنانية، التي هي مركوزة في طبيعة كل إنسان.

وعلى قدر ذلك التحرّر يزدهر العمل الطوعي في المجتمع، وهو أسلس ازدهار المجتمع المدني عدلاً واستغناء عن السلطة. ويكفي دلالة على أثر الإيمان بالله واليوم الآخر في ازدهار المجتمع المدني، أن تعلم أن حوالي ثلث الملكية الزراعية في تونس كانت وقفاً على أعمال البرّ، عملاً بحديث نبوي نصّ على أنه إذا مات المرء انقطع عمله إلا من ثلاث، منها «**صدقة جارية**».

لقد أرادت المسيحية والفلسفة المثالية أن تحرّر الإنسان من فكرة المنفعة، مفترضة أن العمل من أجل منفعة ليس أخلاقياً، وأن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي لا يرجى نفعه. نعم.. قد يفعل بعض الناس ذلك، ولكن عامة الناس تملي عليهم طبيعتهم ألا يفعلوا الفعل إلا إذا جرّ نفعاً، ولذلك جمع الإسلام بين الواقعية والمثالية في نفس الوقت، فلم يتنكر لهذا الترع الطبيعي عند الناس، أنهم يفعلون الواجب انتظاراً لنفع يعود عليهم، أو تجنباً لمضرة قد تترل بهم.

وبهذا لا تعتبر العلمانية فكرةً مساعدة على نشأة المجتمع المدني، رغم أنها حررت العقل الغربي إلى حد كبير من الأساطير والأوهام ومن تسلط الكنيسة ودكتاتورية الإقطاع وأعادت للنشاط الدنيوي اعتباره، ونادت بالإنسان مركزاً للكون والسيادة الشعبية، وأسّست للحداثة بما هي تطور للعلوم والتقنيات، وتسخيراً للطبيعة وإعادة تنظيم المجتمعات على أسس عقلية. غير أنها اقترحت بسلبيات أخرى مثل المركزية الغربية ومركزية الدولة واختزال الإنسان في بعد واحد. ولكننا كمسلمين لا نحتاج لهذه العلمانية من أجل تحرّر العقول والمجتمعات من الأوهام والتسلط وتقدم العلوم والتقنيات،

ففي الإسلام ما يغني عنها وفي شكل أعمق وأوسع. فإنه، على رغم ما أثمرته العلمنة والتحديث من كشوفات وإنجازات تقنية، وتحولات هائلة في حياة الأفراد والمجتمعات والأمم، فلقد كان لها آثار سلبية على المجتمعات الغربية وغيرها من خلال تهميشها للدين، وتفكيكها للقديم دونما تبصّر، وإعلائها من شأن القيم المادية والقومية.

وساهمت الشهوات إلى حد كبير في تفجير النزوعات الأنانية والعنصرية، والاندفاع المحموم نحو الربح والإشباع الغريزي، ونحو نزوعات السيطرة الفردية والقومية، وقساوة القلب ومركزية الدولة التي لا يمكن إلا أن تنتج الاستبداد، وكلها معاول هدامة للمجتمع المدني، لأن المدنية الحقّة لا تنفصل عن الأخلاق وهذه تتقوّم بالغيرية، فتعمل من أجل غيرك بوعيك، لا كما في مجتمعات النحل والنمل، بل عبر وعي وقصد وتصعيد روحي.

بل إن حركة العلمنة والحداثة انتهتا في المحصلة إلى التسلط والاستبداد، استبداد الأقوياء بالضعفاء والأغنياء بالفقراء كما ألمح إلى ذلك المفكر الإنجليزي د. جون كين في كتابه «**العلمانية والاستبداد**». بكلمة هي أعمق وصفاً للمجتمع المدني وهي عبارة «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**»، كما ورد في نصح عيسى عليه السلام «أحبب جارك» ويترسخ هذا المعنى في الآية القرآنية ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32] إذ على مثل هذا تتأسس المدنية، إن إحياءك

لنفس هو إحياء للبشرية جمعاء، وأن إزهاقك لروح هو إبادة للإنسانية كافة، لأن الاعتداء على تلك النفس هو اعتداء على النفحة الإلهية التي أودعها الله في نفس ذلك الإنسان.

والمعنى الذي يستخلص من السياق القرآني أنه ينبغي أن تعامل كل إنسان وكأنه يمثل الإنسانية كلها في نفسه، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، أي أنهم مكرمون بخلق متميز، كل شيء مسخّر لهم، وهم متساوون.

ولكن العلمانية رغم دورها في تأسيس المجتمع المدني، فقد انتهت إلى الليبرالية المتوحّشة، وهي إلى حد كبير لصيقة بالأنانية والطمع والفردية، وهذا من شأنه في النهاية القضاء على فكرة المجتمع المدني، وحتى على فكرة المجتمع أصلاً، بأن يتحول إلى جزر معزولة مخيفة كما هو حال المدن الغربية الكبرى.

وها هي مجتمعات هذه المدن الرافلة بالمؤسسات المدنية والتي تضم ملايين السكان، يشعر إنسانها أحياناً باليتم والعزلة والوحشة والجفاء، فلا أحد يعامله كإنسان لذاته، أهْل للحب والاحترام والتقدير، فأي تمدن فيها ؟ وأي دفء إنساني فيها ؟ هي جزرٌ معزولة، ملايين من الناس وكأنهم ملايين من الجزر المتناثرة في محيط لا يتصل بعضهم ببعض، بل يخشى بعضهم بعضاً ويرهب بعضهم بعضاً، ويمكن للمواطن هنا أن يعيش عشرين أو خمسين سنة ولا يرتبط بجيرانه، بأي صلة. لقد حرّرت العلمانية الإنسان من الكنيسة الظالمة، ولكنها حرّرته في النهاية أيضاً من فكرة الغيرية والإنسانية، وهذا

مطابق لمثل يذكره «سارتر» عن الدبّ الذي رأى ذبابة على وجه صاحبه فأراد أن يخلصه منها فقتله.

وهكذا العلمانية التي حرّرت عقل الإنسان وطاقاته، وأعادت له القدرة على الإبداع والكسب لكن في النهاية صنعت منه وحشاً أنانياً لا يعمل من أجل غيره، وإنما يريد تسخير كل شيءٍ من أجل ذاته. من هنا أصبحت العائلة غير ذات معنى. إن الأمومة كالأبوة لا يمكن أن تتأسّس بغير تضحية، أي لا يمكن للمرأة أن تكون أماً إلا إذا ضحت بحياتها من أجل أن تنشئ طفلاً سوياً، فإذا أرادت أن تعيش لنفسها، للذاتها، ولجمالها، فلن يكون ذلك إلا على حساب أطفالها.

وأنّى لهذا الليبرالي الذي نشأ على فكرة أنه يعيش لنفسه، أن ينشئ أسرة، ؟ فالأسرة تقتضي أن يضحّي من أجل امرأته وأطفاله، فيعمل ليكسب المال ثم يصرف على نفسه وعلى من هو ملتزم بهم من زوجة وعيال. ما الذي يبرّر بمنطق العلمانية أن أعمل ثماني ساعات عائد اثنتين منها فقط لي، وعائد الست ساعات الأخرى لغيري ؟ ولذلك انتهت العلمانية إلى عملية تصحّر إنساني، تحوّل المجتمع البشري في نهايتها إلى مجتمع ذئاب قد يخف تصارعها ما استمر النهب ممكناً، فإذا شحّ اتجه المجتمع الليبرالي إلى التوحش ورفضت كلاب الحراسة حسب تعبير «إرنست غيلنر» – يقصد به الطبقة العمالية – أن تستمر في عملها لتتحول إلى ذئاب هي الأخرى تصارع على المتاع المحدود.

إن فكرة العلمانية في المحصلة النهائية ضد المجتمع المدني، بل هي موت الإنسان حسب تعبير الأستاذ محسن الميلي، لأنها ضد الغيرية، بينما المدنية هي الغيرية، هي الإيثار هي ثمرة لتصعيد الدوافع والاستعلاء الروحي والخلقي والجمالي. أما العلمانية فهي الأثرة، هي تأليه الدنيا ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 32]. ولذلك نجد المجتمعات الليبرالية تزداد توحشاً بقدر ما ينقص النهب الخارجي الذي يخفّف من عوامل الصراع الداخلي. صحيح أن الرقابة القانونية تحدّ من أنانية الوزراء والنواب في البرلمان، والمسؤولين في الشركات، خوف الفضيحة ولكن البشر لديهم قدرة على الإفلات من الرقابة، ولديهم قدرة كبيرة على تنظيم المجتمع لا على أساس مدني، وإنما على أساس عصابات، وتحويله إلى مجتمع مافيا أو مافيات متصارعة، وعندها تتحوّل الدولة إلى عصابات مافيا لنهب الناس، يستر بعضها بعضاً ويرشي بعضها بعضاً، وتتقاسم الغنائم.

لقد ساءت سمعة السياسيين في الديمقراطيات الغربية الآن، فلم يعد السياسي نموذجاً أخلاقياً تقتدي به الأجيال، وإنما أصبح الأقدر على الخداع، وعلى النفاق، وعلى التحايل. إن وراء هذا الوجه اللامع لليبرالية ذئاباً، والمهم تجنّب الفضيحة.

لا يوجد في الإطار العلماني – في الفلسفة المادية – حل لمشكلة التوفيق بين الغيرية التي يقتضيها المجتمع المدني، وبين ما فطر عليه الناس من أنانية. لا حل لهذه المعادلة إلا في إطار ديني يوسّع من مساحة الحياة ولا يجعلها تقتصر

على فرصة العمر المحدودة، ويبني نظاماً للعدالة يتجاوز العدالة الأرضية ذات النفوذ المحدود، لصالح عدالة إلهية حاضرة تطمئن الضمائر، ومن معاني الآخرة ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الأعلى: 17]. لا حل لهذه المعادلة في إطار المجتمع المدني الغربي المؤسّس على العلمانية، وإنما حلها في إطار ديني إسلامي يجمع بين الدنيا والآخرة، يحترم العمل في هذه الدنيا ويقبل عليه، ولكن في غير نهم، وفي توازن مع مطالب الأخلاق والروح بما يجعل العمل يتجاوز البعد الاقتصادي ولا يقف عند المنفعة الفردية، وإنما يحيط الجميع برؤية واحدة لا مصدر لها بين العقائد والإيديولوجيات غير الإسلام.

لا شك أن الشريعة في الإسلام تقابل فكرة القانون الطبيعي في الفلسفة الغربية ولكن بفارق أن القانون الطبيعي فكرة مطاطة، فماذا يعني القانون الطبيعي ؟ ليس له مفهوم محدد، بل هو كالإسفنجة المطاطة يمكن أن تشكله وتمدّده وتؤوّله كما تشاء، بينما الشريعة إطار محدّد يترك للعقل البشري مساحة واسعة للتصرّف، لكنّه يضع حدوداً وضوابط، هي حدود الله.

إن أهل القانون الطبيعي يمكن أن يسوّغوا الأمر اليوم ويحرمونه أو يحرّمون شبيهه غداً. إن الشرعية الدولية القائمة على القانون الطبيعي ترى من واجبها التصدي الجماعي الفاعل لغزو صدام للكويت، ولكنها لا تحرك ساكناً إزاء إبادة شعب البوسنة على يد النازيين الجدد. إن مدنيّة بلا دين، ومهما بلغت من التقدم،لن يكون مآلها غير التوحّش وذِئْبية الإنسان على أخيه. قال

تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: 124].

ولا غرابة في ذلك فإن نظام المعرفة كما تمت صياغته في الغرب قد استمد نموذجه المجتمعي من المنهج الرياضي المبسّط، وما أفرزه من أنظمة أخلاقية واقتصادية وعلاقات دولية، تؤسّس للهيمنة الغربية على العالم، ولإعلاء قيم الربح والاستهلاك والنفع، في احتقار لما سواها من المعايير والقيم والثقافات والحضارات الأخرى، عاملة على احتوائها وصهرها في إطار نموذجها الرياضي المعرفي المبسّط وحداثتها المهيمنة على العالم.

إن النظام الرياضي للمعرفة مهما ادّعى العالمية يبقى في فلسفته ومناهجه وتطبيقاته حالة غربية نسبياً، محدودة جداً في سياق تاريخ الحضارة ومستقبلها وقيمها، ذات طبيعة إمبريالية هيمنية، بل قل حلولية مادية تنفي التنوّع والتعدّدية بما ركّبت عليه من عقلية رياضية تنظيمية حادة، ومن نزوع هيمني توحيدي عنيف ومدمّر للطبيعة، والروح، والحضارة، وللعلاقات الاجتماعية والدولية.

وإن ما يبدو داخله من هامش حريات، وفضاءات للتسامح والتعددية، ومؤسسات مدنية وضمانات اجتماعية، هي مجرّد حيل يتوسل بها السماسرة الكبار لفرض هيمنتهم المطلقة على شعوبهم وغيرها. إنما متنفسات لمنع الاحتقان والانفجار، وقد تتطور الأوضاع بما يضيّق من نطاقها إلى درجة إلغائها مادام المقياس هو منطق الربح والسوق والتحكم، الأمر الذي يجعل ما

يتمتع به المجتمع المدني الغربي من استقلال عن الدولة، ومن تعدّد وفصل للسلطات وتقييدها، وجملة الحريات والضمانات التي قام هذا المجتمع بغرسها في مؤسساته، لا تستمد معانيها وشرعيتها من عقائد ومبادئ ثابتة، وإنما هو ميزان القوة المتأرجح.

بينما في البنية الإسلامية تقدم عقيدة الإله المفارق والمحايث، القادر على كل شيء العليم بكل شيء، العادل بإطلاق، الرحمان الرحيم، سنداً قوياً جداً لعلوية الحق والقانون وثباتهما، ولوحدة المعايير ووحدة الإنسانية، فإذا انضافت إليها عقيدة ختم النبوة بما يستبعد أية فكرة حلولية في شكل مؤسسة تحتكر النطق باسم الحق المطلق، أو في شكل سلطة ثيوقراطية تتماهى مع المطلق، وتشرّع للتسلّط والاستبداد، انفتح المجال واسعاً أمام فكرة المساواة بين البشر باعتبارهم جميعاً متساوين في الخلق كما في التكريم الإلهي، والاشتراك في رزق الله، وفي إدارة الشؤون العامة.

فإذا استحضرنا فعلنا آلية الاجتهاد أي حريّة التعامل مع الوحي، وكذا مبدأ الإجماع – لا تجتمع أمتي على ضلال – وفكرة الأخوة والشورى وعقيدة الإيمان باليوم الآخر، أمكن لنا في يسر أن نفهم بجلاء كيف أمكن في التاريخ الإسلامي لتجربة الحضارة الإسلامية أن تحقّق الوحدة والتنوّع والتعدّدية والتسامح والثراء الحضاري، وقوة المجتمع وما يتمتع به من استقلال واسع عن الدولة، وكيف كانت هذه ذات سلطة محدودة بالشريعة وبالعلماء والجماعة، ممّا أفسح المجال واسعاً أمام الشورى وشرعية المعارضة، وحق الثورة والتناوب بين النخب، واستقلال المعرفة والعقيدة والمدرسة والسوق والتشريع عن

الدولة. الأمر الذي أمكن معه كما سجّل السيد غلنر نفسه بإنصاف، أن تكون الأمة هي المركز وليست السلطة، وأن يتحول علماء الدين إلى رجال قانون ومراقبين للاستقامة السياسية بتلك المقاييس المتعالية عن كل سلطة، إلا التي كان مصدرها الوحي المحمي بالإجماع.

وأمكن لهذا التصوّر أن يؤسّس للجماعة ومثقفيها (العلماء) سلطة مدنية واسعة مستقلة عن الحكم ومراقبة له ومالكة لشرعية الاعتراض عليه وحتى تغييره. ومن هنا نفهم المفارقة في التجربة الإسلامية في التجاور جنباً لجنب ولعدة قرون بين فساد الحاكم وازدهار المجتمع. ذلك أنه ولئن لم تعمّر تجربة الحكم المثالي الراشدي غير فترة قصيرة، فإن الازدهار الحضاري للأمة وانتشارها خلال قرون طويلة مردّه إلى ما كانت تتمتع به المجتمعات الإسلامية من مساحات استقلال واسعة عن الدولة بدءاً باستقلال العقيدة.

لقد جاهد علماء الإسلام جهاداً عظيماً من أجل لجم سلطة الدولة عن التحكم في الاعتقاد سبيلاً إلى الحلولية والتحكم في الناس، وكان ذلك جوهر ثورة ابن حنبل، وبهذا نجا الإسلام من مصير مماثل مسيحي، ولم ترتبط حركة مجتمعاته بشكل مطلق بحركة اتجاه تطور الدولة بسبب انحسار سلطاتها في مجالات تنفيذية محدودة، بعد أن حرمها الإسلام من سلطة التعليم والتشريع وحريّة سن الضرائب، فكانت المناقشات والدراسات الفقهية تنمو باستقلال، وكذا كانت المدارس والأسواق.

وكان حجم التسامح مع الآخر مسلماً أو غير مسلم، وحتى المحارب واسعاً جداً، فلم تعرف هذه التجربة الطويلة حرب إبادة واحدة ضد مجموعة عرقية أو دينية، لسبب بسيط أن فكرة الإله المفارق رب العالمين تمنع ذلك.

بينما الأمر مختلف في التجارب الحضارية الأخرى التي قامت على فكرة الحلولية، مثل تجربة الحضارة الغربية سواء في عهودها الدينية، حيث تعددت حملات إبادة المسلمين في الأندلس، أم في عصر حداثتها، إذ برّزت الحلولية المادية ممثّلة في الدولة التي تماهت مع الحقيقة المطلقة كما أسّس لها هيغل بعد أن انتقلت السلطة الكنسية المطلقة باعتبارها ممثلة للألوهية إلى الدولة القومية التي أمكن لها أن تشنّ حروب تدمير وإبادة ضد الطبيعة، وضد شعوب وحضارات بكاملها في الهند، واستراليا، وإفريقيا، وأمريكا، لتراكم من جماجمها، وتؤسّس اقتصادها الرأسمالي الفاوستي مدفوعة في شراهة بمثال رياضي تقني لا يقبل التنوّع والاختلاف والنسبية، وصولاً إلى تفكيك القديم كله في محاولة لإرساء نموذج عالمي مشطّ يحقق هيمنة المركز، ويُدار بقوى التحكم الآلي تابعاً خادماً للمركز.

إن التحديث الغربي جلب معه إلى العالم الإسلامي الدولة الاستعمارية بتروالها الهيمنية، التي أعملت – في مجتمع يتحفز للنهوض الذاتي المستقل-، آليالها في التفكيك والتدمير والتنميط. وعندما نجحت مكونات المجتمع المدني الإسلامي في مقامة الاحتلال الغربي، كان البديل عنه من جنسه بل أسوأ منه من حيث نزعة الأقلية التي صاغها الغرب في قوالبه، إلى التعويل على مركزية الدولة وأدوالها في تفكيك المجتمع وضمان السيطرة عليه بدعوى نشر الحداثة.

غير أن حضارة الإسلام كما لاحظ قلنر بتوفيق، كانت الحضارة الوحيدة التي أمكن لها أن تقاوم مخططات الصهر والاندماج والاحتواء، بل أمكن للإصلاح الإسلامي أن يطوّر اجتهاداً إسلامياً على قدر كبير من الروعة يستوعب إلى حد كبير الحداثة الغربية، بما جعل آليات الإنتاج الاقتصادي الحديث كما صاغها ماكس فيبر، القائمة على تقليص تكاليف الإنتاج والحدّ من التبذير والوفاء بالعقود، وعدم الخضوع للمحسوبيات وعدم صرف الطاقة في الأعمال الاستعراضية، يبدو كأنها-حسب تعبير غيلنر-صنعت خصيصاً للإسلام. ومع ذلك تبقى حيرة غيلنر بلا جواب عنده: لماذا ظلّت اقتصاديات العالم الإسلامي متخلفة، وإن لم تكن هي الأسوأ ؟ والجواب لا يتطلب في الحقيقة جهداً كبيراً لأن العالم الإسلامي حَالَ الغرب المتحكم - حتى الآن - بينه وبين الوصول إلى معادلة مقبولة لمسألة السلطة. فظلت السلطة امتداداً للمرحلة الاستعمارية بثقافتها ودورها وعلاقتها مع الأمة وهي أبعد ما تكون عن نسيج المجتمع وثقافته. فلقد نسجت خيوطها من مواد غير مواده، وفرضت عليه وظلت تعمل من خارجه في وضع أشبه ما يكون بحكومة الأقلية البيضاء الهالكة في جنوب إفريقيا، بل أسوأ حالاً في كثير من الأحيان.

صحيح أن معادلة السلطة في العالم الإسلامي ما قبل الاستعمار اختلت بعد الراشدين ولكنها لم تنفصل عن نسيج الأمة ولذلك أمكن للأمة أن تحاصر سلبياتها إلى حد بعيد، وأمكن للمجتمع أن يتواصل خلال قرون طويلة بقيادة علمائه في ازدهاره والرقابة على حكّامه الذين لا يمكن لحكمهم أن يستمر دون الظفر بمباركة العلماء، بينما ظلت دولة ما بعد الاستعمار في الغالب

كياناً غريباً عن الأمة يستمد سلطانه من القوة المحضة ومن السند الخارجي، فهو وكيل له بشكل موضوعي، وامتداداً لعمله في استكمال تفكيك ما تبقى من تراث البنية الاجتماعية المستقلة القائمة على فكرة مركزية الأمة.

من هنا كان التحديث في أصله ومراكزه - مع ما أنجزه من كشوفات ووفرة من خدمات - قرين التسلّط والاستبداد في داخل مجتمعاته الأصلية فضلاً عن خارجها بما حمله من أفكار حلوليّة حسب تعبير الأستاذ عبد الوهاب المسيري، تجسّد في نموذج مجتمعي وحضاري يقوم على التبسيط الرياضي، والمركزية الغربية، وتأليه وشهوة الاستمتاع بلا حدّ.

أما في امتداده صوب الحضارات الأخرى، فقد كان تسلطاً محضاً عبر أدوات الدولة الشمولية التي جعلت من التحديث الفوقي القهري أيديولوجياً لها لضمان سيطرة القلة المتغربة على الأمة وما يقتضيه ذلك من تعامل فوقي استعلائي احتقاري للمجتمع، دائم الحذر من تمرداته اللاعقلانية، والتهيء باستمرار لقمعها والعمل الدؤوب،وبكل أدوات الدولة على تفكيكه،وإعادة تشكيله بحسب النمط الغربي التبسيطي. وخلال عملية التفكيك هذه (التحديث) لا مجال لحديث جاد عن سلطة الشعب، وحقوق الإنسان، والتناوب على السلطة، واستقلال الثقافة والعلم، واستقلال المجتمع المدني، لأن المطلب الحقيقي،وإلى أن يشفى المريض ويتعافى ويتجرّع الدواء المراد له، هو الترويض والتأطير والقولبة والتحكم من دون تردّد في استخدام أي وسيلة.

لذلك صفّق علمانيون في الجزائر وتونس ومصر وفرنسا للانقلاب على الديمقراطية في تركيا وغيرها، ولإغلاق المدارس الأهلية الإسلامية وطرد آلاف مَن المدرّسين والموظفين في الوظيفة العمومية. ولأن الشعوب الإسلامية لم تقبل هذه الإصلاحات المقترحة، بل ظلت تقاوم، نفهم لماذا لم تعبر سحابة التطوّر الديمقراطي التي تمطر على العالم فوق العالم الإسلامي. ولماذا نجد الدول الإسلامية الأكثر تحديثاً وعلمنة هي الأكثر ديكتاتورية بدءاً من تركيا وإيران الشاه. وقد تكون البلاد الإسلامية الأقل ديكتاتورية، هي الأقل تحديثاً بما لا تزال تتوفر عليه من بقايا التكوينات الاجتماعية التقليدية، كالأوقاف والقبائل، في مثل بلاد الخليج.

كيف يرجى تقدم تنمية سياسية أو اقتصادية في ظل استبعاد المجتمع والخوف منه واستهدافه بالتفكيك والقمع ؟.. وإذا كانت تجارب التحديث الفوقي عبر تسلط الدولة قد أثبتت فشلها وانهارت بشكل سريع في الاتحاد السوفيتي وتوابعه مع ما توفر لها من فرص، فهل يرجى لها فلاح في مجتمعات إسلامية، عناصر المقاومة فيها أمتن وأرسخ. من هنا فإن الإصلاح الإسلامي الذي أمكن له أن يجدّد في الإسلام ما يحرره إلى حدّ كبير من تراث الحلولية الإشراقية، ويستوعب إلى حدّ كبير الحداثة، أمكن له أن يطرد الاستعمار الغربي في أشكاله الظاهرة، هو ليس بصدد معالجة أخبث مخلفاته، دولة الحداثة المغشوشة، وزَعْم السيطرة على العالم، إلا أن هذه السيطرة الغربية بصدد التراجع وتفاقم خيباتها بما يجعلها آيلة إلى العجز عن الاستمرار في دعم امتداداتها في العالم الإسلامي، التي تعاني هي الأخرى ما هو أشدّ من الانحسار

والإفلاس. قد مضت صحوة الإسلام أشواطاً في استيعاب الحداثة في إطار المصهر الإسلامي العظيم، فامتدت بدعوتها إلى أوسع قطاعات الجماهير لا سيما مع انحسار الفكرة العرابية وخيبة نموذج الدولة الوطنية والاشتراكية،مما يمكّن هذه الصحوة من تحقيق ما وعدت من الوحدة والعدل والتنمية وتحرير فلسطين، وذلك ما يهب لها فرصاً متزايدة لمعالجة العائق المتبقي أمام دورة حضارية جديدة، عائق الدولة القطرية التابعة، مبشّرة بالبديل الإسلامي الحديث عبر إعادة بناء المجتمع المدني الإسلامي المتخذ من مركزية فكرة الحريّة، وسلطة الأمة، والمجتمع - سلطة الله - بديلاً عن سلطة الدولة، ومن خلال دورة حضارية إسلامية إنسانية جديدة.

المقاربة السادسة

فلسفة الإسلام السياسية (*)

هل في الإسلام نظرية للحكم ؟ وإن وجدت فما أسسها ؟ ما علاقتها بالديمقراطية؟ أين موقعها من حياة المسلمين ماضياً وحاضراً ؟

مقدمة

1-1 تكاد تتفق كلمة الدارسين للإسلام على اختلاف معتقداتهم على الطبيعة التركيبية للإسلام من حيث كونه ديناً ونظاماً شاملاً للحياة، وأن رسوله عليه السلام قد اجتمعت في شخصه صفات النبوة كمبلّغ عن ربه - مثل سائر إخوانه من الأنبياء - إلى صفات القائد السياسي للجماعة التي اهتدت بهديه، أو التي ارتضت الدخول في عهده وإن لم تكن على دينه.

ولئن اقتصر عمله في مكة على البلاغ الديني، فلقد أضاف إلى هذه المهمة بالمدينة وظيفة رئيس دولة مستقلة بدستورها «الصحيفة» نهضت بما تنهض به الدول من وظائف القضاء وعقد المعاهدات وتنظيم شؤون الحرب والتكافل الاجتماعي. ولئن مثلت وفاة النبيّ نهاية لمهمته كمبلّغ عن ربّه، فإن مهمته الثانية كرئيس للدولة، أجمع أصحابه على مواصلتها فاختاروا عن طريق الشورى خليفة له، وهي الوظيفة التي تواصلت حتى العصور الحديثة في أشكال مختلفة.

(*) محاضرة ألقيت على منبر اتحاد الطلبة الإيرانيين بلندن، ديسمبر 1997.

1-2 ويشهد لهذه الطبيعة الخصوصية للإسلام، ليس الواقع التاريخي فحسب، بل نصوصه الأصلية في الكتاب والسنة وإجماع أصحاب النبي : ومع تبعهم من العلماء حتى العصر الحاضر. ففي القرآن آيات كثيرة تأمر بالحكم بما أنزل الله ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: 49]. وتصم بالكفر والفسق والظلم من تنكب عن ذلك ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 47]. كما تضمّن القرآن تشريعات لتنظيم حياة الجماعة في مجال الحكم والسياسة، وفي مجال القضاء والعقوبات، وفي مجال الحرب والعلاقات الدولية، وفي مجال الأسرة، وفي مجال الضمان الاجتماعي، وفي العلاقة مع أهل الديانات الأخرى... الخ. وهي أحكام جاءت السنة بتفاصيل وتطبيقات لها ،مثلّت هي ونصوص الكتاب المصدر الأساسي للفقه الإسلامي، وهو أثرى حقول الثقافة الإسلامية وأبرز عناوين عبقريتها.

وكل ذلك شاهد على أن الأنظمة المختلفة المتعلقة بالمجال العام، لا سبيل إلى تطبيقها دون قيام نظام سياسي ينظّم الجماعة المؤمنة ومن دخل في عهدها، وفق ما جاء في القرآن والسنّة من موجّهات. ولذلك جاءت آمرة لكل مؤمن بالخروج من حياة الفوضى ومغادرة النزوعات الفردية التي كان

عليها العرب، ومتأصلة في تكوينهم والمبادرة بالدخول في تعاقد سياسي يقيم نظاماً للحكم وفق الشريعة.

ولقد اعتبرت تلك الموجّهات أن الاكتفاء بإقامة الشعائر الفردية دون بذل أقصى الجهد في إقامة النظام الإسلامي، عوداً إلى نظام الجاهلية بما كانت عليه من كفر وفوضى وتخلّف. وقد ورد في السنة هذا التأكيد الجازم «**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**» [رواه مسلم].

وهو أمر أدركه وأجمع عليه أقدم وأقرب أصحاب النبي ﷺ الذين بادروا حتى قبل دفن نبيّهم إلى عقد اجتماع، ولئن اختلفوا في من يكون خليفة للنبي، فإن أحداً منهم لم يطرح للنقاش مبدأ نصب خليفة، فلقد غدا أمراً بديهياً حتى إن الإمام علياً رضي الله عنه رسخ هذه القاعدة «لا بد للناس من إمارة برّة أو فاجرة».

3-1 لئن اختلف علماء الإسلام ومنذ اليوم الأول لوفاة النبي ﷺ حول شخص الحاكم ومؤهلاته، أي مصدر شرعيته هل هو أنصاريّ أم مهاجريّ ؟ هل هو قرشيّ أم غير قرشيّ ؟ هل هو من بين قرابة النبي، أو هو من يقع عليه الاختيار ؟ هل مصدر شرعيته الأمة عن طريق البيعة ؟ وفي هذه الحال من هم أهل الاختيار ؟ أم هي منصب خاص يتلاّه بالوصية الإلهية عليّ وبنوه من فاطمة - كما هو موقف الشيعة - ؟ وفي هذه الحال إذا انقضت سلسلة الأوصياء فمن يتولاّها بالنيابة عنهم ؟ الأمة تختار لها من تشاء فتكون

الولاية لها عليه، أم الفقيه العدل فتكون الولاية له عليها، ويكون سلطانه أعلى من سلطانها ؟.

لئن اختلف المسلمون حول مؤهلات هذا القائد ومصدر شرعيته، فإنهم قد أجمعوا حول الضرورة الشرعية لمنصب القيادة في الأمة، ولم تتحول هذه المسألة موضوع خلاف، إلا بأثر الغزو الغربي الذي حمل إلى المسلمين مشكلات غريبة عن تاريخهم وثقافتهم، مثل مشكلة الصراع بين الدين والدولة، وفصل الدين عن الدولة، إلا أن تصاعد الصحوة الإسلامية في الأمة، وتفاقم أزمات إفلاس الأنظمة العلمانية، وظهور نماذج حديثة للحكم الإسلامي، وتنامي المطالب بذلك نقل النقاش غالباً من المجال النظري حول أصالة الدولة في الإسلام إلى الحياتي، أي تنزيل ذلك المثل الأعلى في كل لحظة من لحظات حياتنا، بما يجعل الله حاضراً في حياتنا وقريباً منا أبداً، وبما يجعل حياتنا كلها عبادة.

إن الاجتهاد سواء مارسه فرد أم جماعة، هو السلطة الدينية اليومية في حياة المسلم، التي تقابل موسسة الكنيسة في الديانة المسيحية، أو قل هو سلطة الأمة الملتزمة بالوحي، ويكون سلطة ملزمة إذا أصبح إجماعاً للأمة.

والاجتهاد إلى جانب الشورى، يشكّلان بهذا مصدراً للحركة في المجتمع الإسلامي، ومدخلاً للتعبير عن استخلاف الإنسان، وحريته الدينية والفكرية والسياسية. الأمر الذي يتولّد عنه فيض من النقاشات والمدارس الفكرية والدينية والأدبية.

2–8 غير أنه فيما يتعلق بتنظيم حياة المجتمع الإسلامي والحكومة الإسلامية اللذين يحتاجان إلى أنظمة تشريعات. كيف يمكن فرزها بين ذاك الفيض من المناقشات والمذاهب والتأويلات ؟ هنا يبرز مفهوم الإجماع، أي ما يترشح من آراء من بين تلك المناقشات تعبر عن الرأي العام فيما أجمع عليه أو مال إليه في غالبه، ليتحوّل مصدراً لسلطة معنوية هي سلطة الأمة التي لا تعلوها غير سلطة الله.

2–9 وفي نظام الدولة الإسلامية تتمّ عملية تنظيم تلك المناقشات الحرة، في مؤسسات شوريّة تقوم بمهمة السلطة التشريعية، يتوّلى الناس اختيار أفرادها بحريّة لينهضوا بالنيابة عنهم بمهمة الاجتهاد الجماعي، من أجل الوصول إلى إجماع، أو ما هو قريب منه حول حكم الشرع في مسألة ما. فما يصدر عن مؤسسة الشورى من اجتهادات تكون ملزمة أي قانوناً لتنظيم المجال العام.

أما المجال الخاص فتبقى، السلطة فيه للضمير المسلم في علاقة مباشرة مع ربه من خلال ما يمارسه من اجتهاد في كل لحظة، لتنظيم حياته وفق إرادة الله، كما تتجلّى للمؤمن دون أي واسطة غير ضميره الحرّ.

2–10 إن الأمة باعتبارها جماعة سياسية دينية واحدة، هي المستخلفة من الله على حراسة دينه، وإقامة معالمه، والدفاع عنه. إلا أنه بسبب التعذّر العملي على أن يقوم كل فرد بالتعبير – وفي كل المجالات ولا سيما العامة – وعن ذلك الاستخلاف، فقد تحتم اللجوء إلى النيابة فتتوّلى الأمة أو من تنيبهم

عنها عن طريق الشورى تشكيل هيئات للحكم، ومن ذلك مبايعة إمام قائد يقدّر فيه أنه الأعلم والأكفأ والأتقى، ينوب عنها في تنظيم المجال العام وفق أحكامِ الشريعة، متعاوناً في ذلك مع هيئة شورية، ما يضمن شورية القرارات ويجنبها سوءة الانفراد إنفاذاً لأمر الله ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:37].

2–11 غير أن الأمة لا تفقد سلطة الاستخلاف بمجرّد بيعتها الحرّة لإمام وهيأة شورية، وإنما تظل تمارس تلك السلطة في أشكال مختلفة تستمدّ شرعيتها من مبدأ الاستخلاف، والاجتهاد والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،تمارسها في أشكال فردية وجماعية تحفظ للأمة سلطتها الاستخلافية عن الله وقدرتها على المبادرة الدائمة ورجحان كفتها عن كفة الحكومة.

إن القرآن والسنّة لم يوجها أي خطاب للحكومة، إنما الخطابات كلها موجهة للأمة، وما الحكومة سوى أداة من أدوات كثيرة تصطنعها الأمة لأداء مهمة النيابة عن الله في إقامة الحق والعدل، وسائر أحكام الشريعة ومقاصدها الكبرى في حفظ الدين، والعقل والنفس، والعائلة، والمال، والحريّة.

إنّ مركز الثقل في البنية الإسلامية ليس سلطة الحكومة، وإنما سلطة المجتمع الإسلامي، وذلك من خلال ما خوّله الإسلام للأمة ـ أفراداً وجماعة ـ من حقوق لا سلطان للدولة عليها، وفرضه عليهم من واجبات لا فكاك عنها.

2–12 أقرّ الإسلام لكل فرد شخصية ذاتية مستقلة، باعتباره خليفة لله، فهو مسؤول شخصياً أمام الله مباشرة عن نفسه، وعن رسالة الإسلام،

ومكّنه من حقوق لا سلطان لأحد عليها كحق الحياة، والتملك، وطلب العلم، والتنقل، وإقامة أسرة، والمشاركة في الشأن العام، والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أقرّ للجماعة حقوقاً وواجبات تجعلها جديرة بصفة ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[آل عمران: 110].

3 - تاريخ الحكم الإسلامي

3-1 ولأن الأمة المسلمة تاريخياً وجدت أولاً، ثم هي التي أوجدت الدولة، فقد كان تاريخهما ومصيرهما ليس واحداً وإن ظل التأثر والتأثير قائمين. إن الدولة الإسلامية في صورتها النموذجية، لم تعمر أكثر من أربعين سنة (عهد النبوة والخلافة الراشدة). وذلك بسبب ما كان يعانيه الوضع الدولي عامة من تخلف سياسي ومعرفي، أثّر في إفساد النموذج الإسلامي وفرض عليه التعايش معه بنوع من تبادل التأثير. إذ كانت الأنظمة الإمبراطورية الثيوقراطية المستبدة هي الحالة الغالبة على الدول يومئذ،ولم يكن العرب يعرفون من أشكال التنظيم غير القبيلة.

غير أن تاريخ ازدهار الأمة أطول من ذلك بكثير،ويشهد على ذلك قدرتها الفائقة على البقاء، رغم ما أصاب الدولة من فساد وانحراف،و رغم توالي الهجمات الوحشية الكاسحة من الشرق والغرب،ويشهد على ما ذكرنا من تاريخ الازدهار الطويل للأمة،إرثها الحضاري الفائق الثراء حتى في أشد عصور الاستبداد السياسي، وذلك عائد إلى الطبيعة التركيبية والمرنة للإسلام بما أهله أن يعيش ويتأقلم مع مختلف الأوضاع دون أن يربط مصيره بالدولة.

لقد بان سرّ قوة الأمة المسلمة في دينها، وشدّة نفوذه في الضمائر وقدراته الفائقة على توليد أشكال من الأخوّة والتضامن والتعاون والتنظيم بين معتنقيه. وقد تجلّى كل ذلك في قوّة الأمة أو ما نطلق عليه اليوم المجتمع المدني الإسلامي، الذي نهض على عقيدة الاستخلاف. استخلاف الفرد والأمة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفكرة الشورى ومبدأ الأخوة الإسلامية، فضلاً عن عقيدة الألوهية واليوم الآخر، العقيدة التي حرّرت الفرد إلى حدّ كبير من الانحباس في سجن أنانيته، حياته الخاصة القصيرة، وأخرجته من ذلك السجن ليفكر ويربط مصيره بإخوانه في العقيدة الإسلامية والإنسانية في كل مكان، لأنه يعتقد أنه بقدر ما يضحي بخيره الخاص القريب من أجلهم، بقدر ما يضمن مصلحته البعيدة والحقيقية والدائمة بفوزه برضى الله وبنعيم الآخرة، الأمر الذي جعل عمله يمتدّ في الزمان والمكان كلّهما متمرداً عن زمنه الحياتي وحيزه المكاني المحدودين. لاسيما وأن الحياة بالنسبة للمؤمن ليست الفرصة الوحيدة للمتاع وإن يكن المتاع فيها ليس محرّماً بل هو عبادة. الأمر الذي أبعد شبح القتامة عن المجتمعات الإسلامية وأفسح لها مجالاً واسعاً للحيوية والرّفاهية.

تأمّل في هذه الآثار «**الراحمون يرحمهم الرحمان. ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء**» [مسند الإمام أحمد]. «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**» [صحيح البخاري] «**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**» [صحيح مسلم]. إن هذه المفاهيم كانت كفيلة ببناء مدن إسلامية زاخرة

بالحيوية والنشاط الحضاري، حرّة وعامرة أسواقها بالبضائع، حرّة مزدهرة مدارسها ومساجدها ومكتباتها بالعلوم والمعارف والمناقشات، وافرة مؤسساتها التطوعية الخيرية.

ولئن اعترف الإسلام بالملكية الخاصة تعزيزاً لمكانة الفرد المسلم، وحدّاً من سلطة الدولة. فلقد كانت معظم أراضي المسلمين ملكية جماعية للأمة ينتفع منها العاملون فيها، كما كان قسم عظيم منها وقفاً أوقفه أصحابه على مشاريع الخير. ومنها: المساجد والمدارس ودور الأيتام والتكايا، والمكتبات والمستشفيات ومراتع الحيوانات... الخ. الأمر الذي جعل سلطة الدولة محدودة جدّاً، فحدّ ذلك من شرها لمّا فسدت، محدودة بالإسلام ذاته الذي سلبها سلطة سنّ القوانين وأعطاها للأمّة عبر العلماء، ومحدودة بالسلطة القضائية وهي الأخرى مستقلّة يمارسها العلماء، ومحدودة بما خوّله الإسلام للإنسان من حقوق كالملكيّة والعبادة والتعلّم، محدودة بسلطة العلماء الذين يتولّون إلى جانب سلطة الاجتهاد سلطة القضاء والإشراف على الأسواق، يتولّون سلطة العلم والثقافة والتربية، وهي سلطة مستقلة بالكامل عن الدولة.

برامج التعليم في الأزهر والزيتونة – مثلاً – عندما يزول حكام ودول، لا يؤثر ذلك فيها. ونجم عن ذلك ولادة مجتمع مدني مزدهر جدّاً، مستقلّ في أهم مصالحه الاقتصادية، والدينية، والثقافية، والتربويّة، والاجتماعية، وحتّى الدفاعية،في كثير من الأحيان،عن الدولة.

لقد كان المسجد هو مركز المدينة الإسلامية محاطاً بالمساجد والمدارس وليس قصر الحكومة والسلطان. فكان المسجد هو عنوان ومركز الثقل والتأثير

في المدينة الإسلامية، بما جعل الدولة مجرّد أداة من بين أدوات كثيرة لخدمة الأمة ورسالتها، فإذا صلحت ارتفع أداء الأمة إلى الأوج، وإذا وهنت واصلت المركبة العظيمة سيرها بأقلّ فاعلية شأن المركبة الضخمة التي تعمل بمحركات كثيرة فإذا تعطل أحدها لم تتوقّف المركبة. ولولا ذلك لأتى الاجتياح المغولي – وهو يشبه الإعصار –، أو الصليبي على الأمة وتركها أثراً بعد عين.

3-2 تعرّض المجتمع الإسلامي لهزّات عبر الاجتياحات الخارجيّة،

وكان أشرسها الهجمة الاستعمارية الغربية في القرن التّاسع عشر، الغزوة الشاملة التي نفذت إلى الأعماق واستهدفت الإطاحة ببنائه الداخلي، بهدف إعادة تركيبه على نحو يفقده استقلاله وقدراته على المبادرة. لقد مثّلت هجمة العلمنة الغربيّة أكبر تحدّ للإسلام ومجتمعه، تعرّض معها بنيانه لأشدّ الأخطار، وذلك من خلال استخدام عنف الدولة لسلب المجتمع الإسلامي قواه الداخلية.

فكان التّحديث الغربي الفوقي عبر الاحتلال، ثم عبر تفتيت وحدة الأمة وإقامة أنظمة التّجزئة والديكتاتورية، هو الذي استهدف البنية المدنيّة المزدهرة للمجتمعات الإسلامية بالتفكيك، بهدف إضعاف الأمة لصالح ما أقامه من أنظمة ديكتاتورية علمانية، تمارس سلطتها وتستمدها من خارج المجتمع الإسلامي وثقافته وإرادته.

لقد عمل الاحتلال الغربي على إجهاض ما كان يعتمل في صلب المجتمعات الإسلامية، من محاولات متحفّزة للنهضة والتحديث على أسس إسلامية تستعيد بها الجماهير سلطانها على دولتها. وبذلك اقترن التّغريب

والتحديث بالدكتاتورية، بينما كان هدف الحركة الإسلامية الإصلاحية، ولا يزال هدف الصحوة المعاصرة، هو إعادة بناء المجتمع المدني والدولة الشوريّة – أو الديمقراطية – على أسس إسلامية.

4 – أين موقع المشروع الإسلامي الحديث من الديمقراطية والمجتمع المدني وسلطة الأمّة ؟

لئن كان الموقف الإسلامي صريحاً، في أن مبادئ التوحيد واستخلاف الأمة والشورى والإجماع تلغي كلّ أساس للسلطة الفرديّة وللاستبداد في كل صوره، وتفسح المجال أمام الإفادة من كل تراث البشرية من أجل الوصول إلى أفضل صورة لتجسيم سلطة الأمة، فإن هذا الموقف الإسلامي لا يزال متردّداً في حسم المسائل التالية:

4–1 مسألة سيادة الأمة وولايتها المطلقة (في إطار الشريعة) على حكّامها. من أين يستمدّ الحاكم ولايته: من الأمة أو من الله ؟ جمهور المسلمين قديماً وحديثاً أكّدوا أنّه يستمدّها من الأمة عبر بيعة، أي عقد صحيح، يلتزم الإمام بمقتضاه بإنفاذ الشريعة ومشورة الأمة والعدل بينهما مقابل طاعتها له.

غير أنّ طائفة الشيعة شاب موقفها قدر غير قليل من الغموض، إذ جادل أوائلها في ذلك رافعين راية ولاية الأئمّة المعصومين على الأمة، حتى إذا انتهت سلسلة المعصومين لاذوا بانتظار الغائب، حتى إذا طال الانتظار ظهر فيهم قائد يدعوهم إلى ضرورة ملء حالة الفراغ بتولية فقيه نائباً. وبذلك

مثّلت فكرة ولاية الفقيه خطوة مهمّة أعادت التشيّع إلى التاريخ، اعترفت للأمة بمكانة. غير أن الأمر لم يحسم نهائياً: ما علاقة هذا الفقيه الوليّ بالأمة ومؤسّساتها المنتخبة من ناحية، وعلاقتها بالغائب من جهة أخرى ؟ وحول هذه المسألة يحتدم الصراع اليوم في الجمهورية الإسلامية إذ دارت المعركة الحقيقيّة لانتخاب رئيس لإيران سنة 1997 بين مرشّحين أساسيين هما المرشّح: ناطق نوري مدافعاً عن ولاية مطلقة للفقيه، فوق الدولة والقانون والمؤسسات، وبين السيد خاتمي مدافعاً عن ولاية فقهية محدودة تستمدّ سلطتها من الأمة، وتمثّل في نهاية المطاف مجرّد رمز لوحدتها.

2-4 ومن ذلك الموقف من الديمقراطيّة بما هي سيادة للأمة مساواة أمام القانون بدون تميّز ديني أو جنسي وإقامة للأحزاب.

الموقف الإسلامي لا يزال يغلب عليه التردّد: دعاة الشورى والديمقراطية يؤكدون على سيادة الأمة في إطار الشريعة، وعلى حريّة الصحافة وتكوين الجمعيّات الثقافية والسياسية، والتنافس الحرّ السلمي على السلطة، واعتبار المجال العام مجال تنافس حرّ على أساس المساواة، مؤكدين على حقّ غير المسلم في المشاركة في الشأن العام، على أساس المواطنة،أي الاشتراك بالتساوي في امتلاك الوطن وخدمته، وبالنظر للأصل الإنساني المشترك ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] بينما يؤكد المحافظون على تحديد تلك الحريّة، فيرفضون التعدّدية حتى في الإطار الإسلامي ويرفضون مشاركة غير المسلم على قدم المساواة.

3-4 ومن هذه المسائل المختلفة الموقف من المرأة: المجدّدون يؤكدون على المساواة مع رعاية مقتضيات الفروق الطبيعية:بينما يؤكد المحافظون على دونيّة المرأة وقصر نشاطها ودورها على المجال الخاصّ (المجال الأسري).

4-4 ومن هذه المسائل: استخدام القوّة في حسم المشاكل الداخليّة وفي العلاقات الدوليّة فحيث يمنع تيّار التجديد الإسلامي، وهو التيار الوسطي العريض، استخدام القّوة في العلاقات الدولية إلا دفاعاً عن أرض الإسلام، مؤكدين على أن الأصل هو السلم في العلاقة مع غير المسلمين اعتباراً لأصل الأخوّة الإنسانية، داعين إلى حوار الحضارات والتعاون بين الشعوب، يميل تيّار المحافظين إلى استخدام لغة الحرب والغزو والتعبئة ضدّ الأعداء.

وعلى الصعيد الداخلي يؤكد تيّار التجديد على الأساليب السلميّة في التغيير وحلّ التناقضات داخل المجتمع الإسلامي. بينما يبرز في وسط تيّار المحافظة دعاة كثيرون للثورة والجهاد سبيلاً وحيداً لإقامة المشروع الإسلامي من طرف جماعة تدعي أنها جماعة المسلمين، وتحتكر النّطق باسم الحقيقة الإسلامية، ما قاد ويقود إلى الكوارث.

الخلاصة:

إنّ مركز الثّقل في البنية الإسلاميّة هو الفكرة – الإيديولوجيا –، ومن اعتناق الفكرة تستمدّ الأمة مصدر وجودها ورسالتها، وما الدولة إلاّ أداة من

أدوات أداء الأمة لرسالتها، وليس في هذه الأداة ما هو مقدّس، إذ المقدّس الفكرة والأمة.

إن مركز الثقل في المنظومة الإسلامية: الإنسان والمجتمع والأمة، باعتبارهم المستخلفين عن الله. أما الدولة فليست مخاطباً أصلياً وإنما هي مجرّد أداة من أدوات الجماعة وفي خدمتها. توسّع من صلاحيتها أو تضيّق بحسب الحاجة. قال تعالى ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7].

تقديرنا أن اتجاه تطور الفكر السياسي الإسلامي ماضٍ قدما في سياق التطور العالمي إلى الإقرار بالآليات الديمقراطية سبيلاً للتعبير عن سلطة الإجماع في الأمة ونقلاً للشورى من مستوى قيمة توجيهية، إلى نظام سياسي يعترف بولاية الأمة على حكامها وسائر الحريات العامة والخاصة مهتدية بهدي الله ورسوله. وإن ما يطفوا على السطح من أخبار التشدّد هو في وجهه الأضعف استمرار لتراث فكر التشدّد في الإسلام، وفي وجهه الأظهر هو ردّ فعل على ما يمارسه الغرب من عنف وقهر واستغلال عبر أدواته الكثيرة، ومنها قطاع واسع من حكومات ونخب العالم الإسلامي.

ولكن ذلك لئن أخّر موجة الحريّة أن تجتاح منطقتنا كما اجتاحت مناطق أخرى فلن يكون ذلك إلا إلى حين ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 21].

المقاربة السابعة

الثقافة والسلطة وحقوق الإنسان

قال رسول الله ﷺ: «**إذا رأيتم العالم يرتاد السلطان فاتهموه**».

سأتناول من هذا المنظور موضوع العلاقة بين الثقافة والسلطة وحقوق الإنسان في اتجاه مقاربة تجعل حقوق الإنسان جزءاً لا يتجزأ من ثقافتنا تنطق به لغة الجماهير وترتقي به، وليس بضاعة مستوردة تحتكرها نخبة معينة حفاظاً على مكانة، أو التوسّل بها سلاحاً ضد خصم عقائدي.

هل تكون إيديولوجية حقوق الإنسان مشروع لقاء على أرضية الأمة، في اتجاه مشروع راشد لثورات التحرير بمهامها المعروفة في الاستقلال والحرّية والعدل والوحدة، وعلى رأسها تحرير فلسطين ؟ تلك المهام التي خمدت بسبب نفاد الوقود الذي حركها فانعطفت الأمة تستنجد مخزونها التاريخي: الإسلام.

هل هي مشروع لقاء الخيرين بالأصالة، أو بالتوبة من أبناء هذه الأمة لبعث تيار تحرّري جديد عارم وأصيل يقتلع الطواغيت من أرضنا، ويؤنّس ويروّض دولة توحشت ويستعيدها خادماً لشعبها، ومؤسّسة من مؤسّساته المدنية، فيستعيد المواطن كرامته المهدورة، والشعب قوامته على دولته وتستأنف أمتنا دورة حضارية جديدة ؟ أم أن الدعوة لحقوق الإنسان شعار إقصائي، وزينة محافل، واحتفاظ بمواقع ؟

وحتى يكون التصور الأول لحقوق الإنسان هو المقصود، لا مناص من تحليل دقيق لعلاقة المثقف بالسلطة وبحقوق الإنسان، كمدخل رئيس لتصوّر مجتمعٍ مدني؛ عربي إسلامي حديث منشود، على أنقاض مجتمع سلطوي علماني قائم.

إننا لا نتحدث عن ثقافة ومثقّف، وسلطة، وحقوق إنسان، بمفاهيم فلسفية مجرّدة عن الزمان والمكان، وإنما يتنزّل حديثنا في واقع حضاري عربي إسلامي يتردّى في أزمات مركّبة، أهم تجلياتها اغتراب الدولة عن الأمة إلى حد التناقض والتصادم وحتى التقاتل، وضياع كرامة المواطن وانهيار بقايا وبدايات المجتمع المدني، واستُصرخ الأجنبي للاحتماء به من الجار أو ابن البلد، ودعك من الانهيار والإفلاس الاقتصاديين، وزحف الأميّة وتراجع الخدمات الاجتماعية، فهي توابع، فضلاً عن دخول الأمة في الزمن الإسرائيلي وتنافس النُخَب والحكّام على الانبطاح أمام عتبة صهيون.

نحن إذن لسنا في المطلق. وفي ظل موقف فلسفي بارد نجتمع هنا بعيداً عن أرض العروبة والإسلام، وما كان ليطوف بخيال جدودنا حتى في الحلم منذ أربعة عشر قرناً على الأقل أن نجتمع هنا بين مشرّد وطريد وخائف يترقب، لنباحث حقوق الإنسان العربي. ولكن الحقيقة المرّة أن ليس في وطننا العربي اليوم مكان يصلح للحديث الصريح، ويكون فيه صوت القانون والقضاء والصحافة والفكر أعلى، أو حتى في مستوى صوت الزعيم وحزبه وسحرته.

ها نحن إذن، بعيداً عن الوطن العربي، نتحدث عن حقوق الإنسان العربي في علاقتها بعلمائه ومثقفيه من جهة، وبالسلطة، من جهة أخرى. أين الخلل، ومن أين ينطلق الإصلاح ؟

1 – نختار لمصطلح الثقافة أحد أهم المعاني المتداولة في علم الاجتماع كما حققها الاجتماعي الجزائري مالك بن نبيّ في دراساته، فعرّف الثقافة بأنها ما يميّز أمة عن أخرى، وذلك تمييزاً لها عن العلم. فقد لا يختلف الطبيب الإنجليزي عن الطبيب العربي في شيء من حيث المادة العلمية التي يتلقاها كل منهما، ربّما على منضدة واحدة، ولكنهما في ما وراء ذلك قد يختلفان إلى درجة التناقض في تصوّر كل منهما للكون والإنسان وللحياة، ولقيم الخير والشر، والجمال والقبح، والعادات والتقاليد، والفنون، والتشريعات، وأنظمة الحكم، وما إلى ذلك، وتلك هي الثقافة.

وإذا كان لكل ثقافة مرجعية يقاس عليها أو يستوحى منها، كالفلسفة الإغريقية والإصلاح الديني وفلسفة عصر التنوير في الأمم الغربية، التي تأسست عليها ثقافة ونظام الديمقراطية وثقافة حقوق الإنسان، فما هي الأسس المرجعية للأمة العربية، إذا سلّمنا بوجود أمّة عربية تبحث اليوم في تأسيس ثقافة الإنسان والديمقراطية على أرضية تلك المرجعية، وما هو دور المثقف فيها، ودور السلطة بصدد إقامة نظام ديمقراطي يحترم حقوق المواطن والإنسان عامة ؟

إنه لم يبق ريب اليوم لدى جمهرة الباحثين في تاريخ العرب وأحوالهم منذ ظهور الإسلام فيهم أنهم قد امتزجوا به امتزاجاً على نحو لم تعد تستبين

لهم هويّة خارجة، سواء منهم من انخرط فيه بالعقيدة والحضارة وهم الجمهرة الغالبة من العُرب منذ حياة قائد الدعوة عليه السلام، أو من انخرط فيه بالحضارة دون العقيدة وهم أقليات بعضها دينية وبعضها عقلانية، مثل العلمانيين المعاصرين أو القدامى ممّن لم يعترضوا بالضرورة على البعد العمودي للدين في علاقة الإنسان بربه، وإنما انصب اعتراضهم على نفوذ الدين في العلاقات الأفقية، أي العلاقات الاجتماعية.

وإن كانت هذه الحقيقة انتربولوجية، فالحديث عن الثقافة العربية لا يأخذ معناه الحقيقي المحدّد، دون الأخذ بعين الاعتبار الإسلامَ كمرجعية أساسية لهذه الثقافة. وهذا التسليم بهذه الحقيقة العلمية قد لا يحسم كل الاختلاف وذلك بسبب قابلية نصوص هذه المرجعية لتأويلات لا متناهية. ولكن يبقى كل ذلك داخل إطار تلك المرجعية وفق مقتضيات اللغة العربية.

فحديثنا إذن، ينصبّ عن مثقف محدّد في إطار مرجعية أساسية هي الإسلام، وسياق تاريخي هو تاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

ما المثقف في سياق هذه الثقافة ؟ وما علاقته بالسلطة ؟ وما علاقته بحقوق الإنسان ؟

2 – نختار لتعريف فئة المثقفين في أمة ما أنهم القائمون على إنتاج علم الأفكار والقيم، والمروّجين لها، المؤثرين في تصوّر الأمة لنفسها ولدورها ومكانتها وتاريخها وعلاقتها بالأمم الأخرى، ولتصور الإنسان عن نفسه ومكانته في المجتمع والكون ومعايير سلوكه وذوقه. وأقرب فئة من تاريخنا

العربي «الإسلامي» لهذه الفئة المعروفة في عصرنا بفئة المثقفين، هي فئة العلماء وخصوصاً علماء الدين بسبب صلتهم الأوثق بالمرجعية الثقافية للأمة، ثم تليهم بقية فئات المثقفين كاللغويين والأدباء وعلماء الطبيعة وسائر العلوم العقلية، وكلها نشأت في رحاب الدين، بل حتى لخدمته،واتسعت أمامها فضاءات رحبة استغرقت أهم ما لا تزال تفخر به هذه الحضارة من إنتاج حضاري حتى اليوم.

فماذا كان لهذه الفئة – أي علماء الدين بالمعنى الضيّق أو العلماء بالمعنى المطلق – من دور إزاء فئة أصحاب السلطة في موضوع حقوق الإنسان المسلم وغير المسلم ؟

3 – ونحن مفترضون أن الإسلام لم يتضمن تصورات لحقوق الإنسان، مسلماً كان أم غير مسلم وحسب، بل إنه جاء من أجل ذلك أساساً، فالقرآن افتتح بالحديث عن الإنسان ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: 1 –2] واختتم بالحديث عن الإنسان ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلَٰهِ النَّاسِ، مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ، الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ، مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [سورة الناس].

والقيمة المفتاح في موضوع حقوق الإنسان في التصوّر الإسلامي، هي قيمة العدل، وإقامتها الغاية القصوى لإرسال الرسل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25].

والعدل ليس قيمة طبقية أو وطنية، بل هو قيمة إنسانية مطلقة. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: 9]، ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمان: 7-9] وفي الحديث القدسي: «**يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته محرماً بينكم فلا تظالموا**». ولأن الإنسان – أي جنس الإنسان – مكرّم من الله، وأن الناس جميعاً من أصل واحد، فقد استحق حقوقاً لا يستطيع أحد أن ينتقص منها كحق الحياة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 152]، و﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 31].

كما تجب للإنسان ضمانات العيش، والتربية، والصحة، وإقامة الأسرة، والحماية من الجوْر، والمشاركة في الشؤون العامة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 28]، ومن ذلك حقه في اختيار عقيدته والتعبير عنها والدعوة لها، والانتقال في الأرض، وإقامة الجماعات السلمية ومقاومة المظالم والشرور. وهي كلها منضبطة بأحكام تفصيلية أو بأصول ومقاصد، كالعدل والمساواة والمصلحة، يمكن أن تتأسس عليها صور لا متناهية من الاجتهادات والمجتمعات، وهي بالنسبة للمسلم دين وثقافة، وبالنسبة لغير المسلم من مواطني الدولة الإسلامية، ثقافة يتمتّع في إطارها بالعدل والمساواة وسائر حقوق المواطنة. وحتى ما اصطلح عليه الفقهاء في العصور القديمة بـ «أهل

الذمة» من تمييز بين المسلم وغير المسلم هو تمييز اقتضته أوضاع ظرفية غير ملزمة للأمّة مصطلحاً ومضموناً،لا سيّما مع حصول الاندماج في عصر الدولة الحديثة كما نص على ذلك فقهاء مُحْدَثون كبار.

إذن، ففي إطار المرجعية الإسلامية والإرث الثقافي العربي، يمكن أن نستنبت ونطور ثقافة عربية لحقوق الإنسان قد لا تفترق عن مثيلاتها المعبّر عنها في الثقافة الغربية بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلا في المرجع والسياق التاريخي، والتقاء فروع الأشجار لا ينفي اختلاف منابتها وأصولها.

4 – نعود إلى سؤالنا في إطار الثقافة العربية الإسلامية. ما دور العلماء بإطلاق،وسائر الفئات المنتجة للفكر كالأدباء، في قيام ميزان العدل – «العدل أساس» – في المجتمع، أي حقوق الإنسان بالتعبير الحديث ؟

5 – تبدو السلطة، في معظم تاريخنا، ولا سيّما في مرحلة ما بعد الاستعمار في شكل لم يسبق له مثيل، مصدر التهديد الأكبر للعدل، أي لحقوق الإنسان. إن الدولة اليوم هي العقبة الأكبر في طريق أي تقدم لإقرار حقوق الإنسان في الواقع العيني.

يمكن في تاريخنا تمييز مراحل بارزة في تطوّر العلاقة بين العلماء والحكّام: ففي صدر الإسلام، أي العصر الذهبي، لم يكن هناك تمايز بين العلماء والحكام. لقد ابتدأ الحكم بقائد الدعوة ذاته – عليه السلام – الذي خلفه وزراؤه،وهم أصحابه الأئمة المجتهدون،وتحققت في عهدهم أوُل تجربة في التداول السلمي على السلطة خلال التاريخ المعروف بعيداً عن كل توريث.

ثم،،مع الانقلاب الأموي الذي مثّل عودة للنظام القديم وانسجاماً مع الروح الإمبراطوري للعصر كله، بدأت زاوية الانفراج تتسع بين العلماء والحكام. وبعد صراع لم تخمد جذوره قط، حصل نوع من الوفاق على تقاسم السلطة، فاستقل الحكام بسلطة التنفيذ يتوارثونها كالمتاع، تاركين للعلماء سلطة التشريع، والقضاء، والتربية، والتعليم، وإنشاء المؤسّسات الشعبية من خلال الصدقات، فتكوّن بذلك مجتمع مدني يتمتع بقدر كبير من الاستقلال. ومع تدهور المستوى العلمي وحتى الخلقي للعلماء، وجَرْي كثير منهم وراء الأطماع وانحيازهم إلى مكاسبهم الشخصية، ضعفت مكانتهم لدى الأمة فاستضعفهم الحكام وأخذوا يسخّرونهم لدعم عروشهم.

وهكذا تيتّمت الأمة جملة، فلا لسان ينطق باسمها، وأسلمت أمرها للدروشة باسم التصوّف، وهو ذاته ثقافة إسلامية منحرفة عن الأصل، فاشتدّ الطلب عليها لتعويض الفراغ الذي تركه العلماء الحقيقيون.

لقد تحول الإسلام من ثقافة ثورة إلى ثقافة تبرير للانقلاب عليها باسمه - فأصبح العلم ليس بالتعلّم والتفكّر في الكون لفقه سننه، وإنما بالمواجيد والكرامات والشطحات والانصراف عن الجهاد والاجتهاد، إلى المجاهدات الروحية الخيالية، حتى إذا جاء الغزاة الغربيون وجدوا الأمة مخدّرة مسحوقة بحكّام طغاة، وبمثقفين مخبولين أو دجّالين أو مدّاحين غالباً.

واستيقظ العلماء يجدّدون بضاعتهم، ويشحذون أسلحتهم حتى تحرّر لهم من الإسلام قدر من الطاقة ولّد قوة المقاومة والاقتباس من بعض ما رأوه من علومه وفنونه صالحاً لتجديد الإسلام، غير أن هذه المرحلة الاستعمارية

المرّة لم تكن من دون آثار لا تزال تطبع حياتنا، منها أنه لأول مرة في تاريخنا بلغ التمزّق بين فئة مثقفيها حدّ التحارب والتقاتل، وكذلك الأمر بين حكامنا وشعوبنا لسبب رئيس هو تباين المرجعيات، بما أنتجته المدرسة الحديثة - التي أرساها المستعمر وتواصلت في عهد الاستقلال - من نخبة مثقفة تباينت مع خريجي المدرسة التقليدية. وزاد الأمر حدّة بوصول هذه الفئة إلى سدّة الحكم، واستخدامهم لقوة نفوذ الدولة الحديثة في بسط هيمنتهم على الشعب وعلى علمائه التقليديين والمحدثين، مستفيدين من الدعم الأجنبي لمواجهة أبناء قومهم، ولم يعدموا أنصاراً ليس فقط بين فئة المثقفين الحديثين، بل أيضاً بين فئة المثقفين التقليديين «فقهاء السلطان»، فتغوّلت الدولة وانسحق المجتمع المدني وضاع العدل، أي حقوق الإنسان.

أين الخلل ؟

واضح أن الانحراف في مسيرتنا قديم يوم أن تنازل العلماء، أي المثقفون بلغة العصر، عن الموقع القيادي الأول في الدولة مبرّرين ذلك باتقاء الفتنة، وتلك كانت الفتنة. وكان قبولهم الاكتفاء بأدوار ثانوية بداية الحقل الذي أفضى إلى أن اعتلى - ولا يزال - أمتنا ملوك ورؤساء جهلة، بل أحياناً أو غالباً شياطين، لا علم لهم ولا خُلُق ولا دين.

ولم يسلم خريجو مدارس الحداثة والثورات وإيديولوجيات التحرر من التردّي في مهاوي العلماء التقليديين. إذ تلذذوا الأكل على موائد الحكام الظلمة، وكثيراً ما تفوّقوا على أسلافهم التقليديين في تزيين عروش الطغاة بشعارات الثقافة المعاصرة كالديمقراطية وحقوق الإنسان، والدفاع عن المجتمع

المدني ضد الأصولية. وبعضهم لبس هذه الشعارات بعد أن ألقى جانباً بأردية كانت بالأمس صالحة للأكل على موائد حكام الأمس، كالعروبة والوحدة، والتقدم، وتحرير فلسطين، وخدمة الطبقة العاملة.

فالخلل في المثقف، تقليدياً كان أو تحديثياً. المثقفون هم الذين أخصوا المقاومة في شعوبنا، هم سحرة فرعون... هم الداء والدواء. المثقفون هم طاقة الإقلاع والدفع والتوجيه لتحريك قاطرة أمتنا. هم بقدر ما ينحازون للأمة، بقدر ما تحميهم وتحوّل مغلوبهم إلى شهيد وتلعن غالبهم، وبقدر ما ينحازون إلى الطاغية، بقدر ما يحتقرهم ويستفرد بهم لتخلي الشعب عنهم.

أما العقبة الكؤود فهي الدولة التي أضافت إلى الطغيان الموروث التغرّب، والاستظهار على الأمة ومثقفيها بالأجنبي. الأمر الذي يقتضي:

1 – مصالحة تاريخية بين فئات المثقفين على أساس:

أ) القبول بالإسلام والثقافة العربية مرجعاً أعلى لثقافتنا المعاصرة مع ضمان حق الاجتهاد، فلا كنيسة في الإسلام ولا ناطق رسمي باسم الأمة.

ب) نصرة المظلوم بقطع النظر عن جنسه أو مذهبه، وذلك جوهر حلف الفضول بين القبائل العربية قبل الإسلام، والوقوف في وجه الظالم أياً كانت إيديولوجيته، إسلامية أو علمانية.

ج) الإقرار للجميع بحقوق متساوية تضمن حق التعبير والاعتقاد والتجمع والمشاركة في السلطة والتداول عليها عبر صناديق الاقتراع.

د) الدفاع عمّا تبقى من مؤسّسات المجتمع المدني والتظاهر الشامل على كل نيل من استقلالها، مهما كان مذهب المعتدي.

هـ) الامتناع المطلق عن استصراخ الأجنبي والاستعانة به على ظالم محلي، ومقابل ذلك دعم الوحدة الوطنية وتحريم تعريضها للخطر مهما كانت السلطة الحاكمة.

2 ـ التداعي والتعاون والمشاركة في تنشئة ثقافة عربية إسلامية معاصرة تؤسّس للتسامح وللتعددية، وتوفير إرادة الأمة وصناديق الاقتراع، والتداول السلمي على السلطة، وتنبذ حكم الفرد والأسرة والحزب الواحد وكل ضروب الإقصاء والعدوان لحقوق الإنسان.

3 ـ التعاون على تأسيس نواتات لمجتمعات عربية ديمقراطية حقيقية، فوق مستوى الأحزاب والأيديولوجيات، حتى يتدرب عليها المثقفون من مشارب مختلفة على التسامح والتعددية، والتداول على قيادتها عبر صناديق الاقتراع، كالنقابات واتحادات الكتّاب، والمحامين والجمعيات الطوعية، وذلك

على طرق جبهات ديمقراطية حقيقة لمواجهة الطغيان، والتمهيد لديمقراطيات وطنية علٰى طريق نظام عربي «إسلامي» ديمقراطي.

وفي تقديرنا سيتحدّد مستقبل هذه النخبة المثقفة، بحسب مستقبل قربها أو نأيها عن هذا التوجّه الاستراتيجي.والله أعلم.

المقاربة الثامنة

أيّة حداثة؟(*)

بعد التحية إلى رئاسة الجلسة وإلى الأساتذة المحترمين وإلى المستمعين الكرام الذين تشرّفت باللقاء بهم، وبالمساهمة في الحوار في هذه الندوة التي تمثل نموذجاً للمستقبل الذي نسعى لأن نشارك في صناعته، مستقبل الحوار، مستقبل التعاون بين الحضارات والأمم..

أريد أن ألقي بعض الأضواء على بعض المفاهيم المتعلقة بالإسلام، إذ ليس يتسع الوقت لعرض ورقتي هذه المطولة وهي بين أيديكم[1]، أغتنم هذه الفرصة للمساهمة في هذا الحوار شاكراً كل الذين تقدموني بالحديث وأراحوني من عَنَتِ معالجة كثير من المشاكل، فأنا متفق مع جل ما ورد في المداخلات السابقة.

أريد أن أعالج بعض المفاهيم في هذا الأمد الوجيز منطلقاً من واقع قطرنا الصغير تونس، الذي يعيش بكل المقاييس أزمة سياسية حضارية شاملة، بل يعيش حالة من انسداد الآفاق وإفلاس السياسة لصالح الحلول الأمنية بعد أن حلّت العصا وتقارير الأمن في صنع القرارات المهمة، محل الحوار والتفاوض

(*) كلمة مرتجلة ألقيت في ندوة «المغرب العربي»، LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCES (جامعة لندن فبفري 1992).

(1) وزعت هذه الورقة خلال الندوة وكانت تحت عنوان: الديمقراطية في تونس، كما نشرت جريدة الحياة اللندنية تلخيصاً لها لاحقاً.

والانتخابات وصناديق الاقتراع. وحيث تمثل تونس اليوم نموذجاً في التعامل مع ما يسمّى بالحركة الأصولية، ونظامها جاد في تصدير هذا النموذج إلى العالم الإسلامي كله، بل وإقناع الدنيا كلها بأن هذا الخيار هو الخيار الصحيح والوحيد في التعامل مع الحركة الإسلامية.

وهذا من أعجب العجب، فقد كانت تونس ولزمن طويل قلعة من قلاع الحضارة الإسلامية، تصدّر العلوم والمعارف الإسلامية إلى إفريقيا وأوربا. أما اليوم فماذا تصدّر تونس إلى العالم الإسلامي، بل إلى العالم أجمع غير خطة تجفيف ينابيع الإسلام، والحل الأمني الشامل في التعامل مع حركة الأغلبية، مع جماهير الشعب وهويته العربية الإسلامية ؟

والأغرب من ذلك أن أسلوب القمع هذا يبرّر نفسه بجهاز الحداثة وبالديمقراطية وبحقوق الإنسان، والمحافظة على المجتمع المدني وتحرير المرأة. حقاً إننا في زمن الزيف والاختلاط العجيب للمفاهيم.

لقد كنا في أزمان نعرف الدكتاتورية، ولكنها كانت دكتاتورية سافرة وواضحة، أما اليوم فإننا بإزاء دكتاتوريات مركّبة هي عبارة عن أقليات معزولة عزلة الأقلية البيضاء في جنوب إفريقيا وأشد، إلا أن القمع هنا يستظل بظل «الحداثة» والديمقراطية وحقوق الإنسان، والدفاع عن المجتمع المدني، ويجد دعماً دولياً غير محدود من الديمقراطيات الغربية، ويقدم نفسه على أنه الأسلوب الأمثل للحكم.

لقد كان في منطقة المغرب العربي نموذجان يتنازعان في قضية التعامل مع الحركة الإسلامية، وهما النموذج الجزائري والنموذج التونسي. واليوم يتبجّح هذا الأخير أنه قد حسم المعركة لصالحه بما يؤهله لتصدير هذا النموذج على أنه النموذج الصحيح، ولذلك فقد طرح ممثل تونس في «القمة الإسلامية» التي انعقدت في داكار، على العالم الإسلامي كله أن يعتمد أسلوب تونس في التعامل مع الحركات الإسلامية عبر اتفاق يوقّعه كل رؤساء وملوك الدول الإسلامية، يقضي بمنع الاعتراف بالحركات المسمّاة أصولية، كما طرحوا نفس الموضوع في اجتماع وزراء الداخلية العرب وفي اجتماع وزراء داخلية المغرب العربي. وظلت الوفود التونسية في كل المؤتمرات المغاربية والعربية والدولية تطرح اكتشافها العبقري في التعامل مع الحركة الإسلامية على أنه السبيل الوحيد المجدي[1].

أحسب أن هذه النخبة، أو قل نظام الأقلية في تونس - وهي عبارة عن تحالف بين عصا الشرطي، وبين رجال المال الفاسدين، وجزء لا بأس به من اليسار الماركسي الذي يئس من الوصول إلى السلطة ومن منافسة الإسلاميين، لم يعد لها من مشروع بعد إفلاس الشيوعية غير هدم مشروع

---

(1) ظلت كرة الثلج هذه تكبر وتتسع دائرة الاقتناع بها في دوائر الحكومات العربية إلى أن تحولت إلى إجماع عبّر عن نفسه في ما عرف باتفاقية الأمن العربي ضد الإرهاب الصادرة سنة 1997 عن لقاء وزراء الداخلية العرب في تونس. وهذه الاتفاقية ولئن لم تلبِّ مطالب النظام التونسي التي كانت ولا تزال جاهدة لربط الإسلام بالإرهاب، ورفض أي تمييز بين اعتدال وتطرف في الحركة الإسلامية. وهو نفس التصوّر الصهيوني، فقد أغلقت الوطن العربي في وجه أي معارض تمت محاكمته وتجريمه في قطره. فتكون الأقطار الأخرى ملزمة باعتبار تلك الأحكام، فيعتقل ليحاكم، أو يقع تسليمه وهو ما يتناقض ضرورة مع اتفاقية جنيف الصادر عام 1952 لحماية اللاجئين السياسيين.

الإسلاميين حتى بالتحالف مع أعداء الأمس: الإمبريالية الأمريكية، والرأسمالية الدولية، والحركة الصهيونية، وحكم البوليس والمافيا. لم يبق لهـذه النخبة المفلسة من مشروع، ولا من سياسة داخلية ولا خارجية أو تعليمية أو اقتصادية غير ما تدعوه مقاومة الأصولية باسم الحداثة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحريّة المرأة، و«المجتمع المدني».

وهي مجرّد شعارات أو قلاع فارغة بحسب تعبير المناضل الدكتور المنصف المرزوقي، إنها مجرّد بسملات لتسويغ القمع العام، وذبح الإسلاميين وإقصائهم باعتبارهم الطرف الأقوى المطالب بالديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني. وسيعلم ذلك من لم يعلمه بعد، لأن التصدي في مجتمع ما لحركة الأغلبية لا يمكن أن يتم بغير القضاء على الديمقراطية نفسها. وأحسب أن ما يجري في تونس اليوم من قمع وحشي للإسلاميين في ظل تواطئ محلّي ودولي شبه عام، لن ينجو من عواقبه الوخيمة أحد ممن شارك ولو بالصمت.

ومما يزيد من فداحة هذه الحداثة، - الفخ المنصوب لاصطياد الحقوق الأساسية - أنها لم تدخل البلاد من بابنا الخاص وإنما اعتبر لها معنى واحد، وأن بابها باب واحد، فالحداثة عند النخبة البورقيبية - لأن بورقيبة رغم الانقلاب عليه يبقى إلى حد ما أستاذ الرهط الذي يحكم تونس اليوم - ليست هي الحداثة التي ظهرت في الغرب منذ قرنين ونصف أو ثلاثة قرون. فإذا كانت الحداثة التي ظهرت في الغرب ثمرة لحركة الإصلاح والنهضة، تصدياً لما يكبل العقل والشعوب من أنظمة إقطاعية متألّهة، ومن أنظمة كنائسيّة ومتحالفة معها، فحرّرت العقل وأطلقت طاقات الإبداع العلمي، وحرّرت

الشعب، وأنجزت المجتمع المدني، وأنجزت المجتمع الصناعي والديمقراطية وحقوق الإنسان، ووصلت الغرب بجذوره، فالحداثة في منطق النخبة العلمانية المتخلفة في بلادنا شيء آخر.

الحداثة لدى هذه النخبة شيء آخر غير التقدم العلمي وعقلنة نظم الفكر ومناهج الحياة، وإنما هي عملية سلخ للشعب عن هويته وعن امتداده التاريخي، وقطع علاقاته بمحيطه العربي والإسلامي وإلحاقه بما وراء البحر. لقد كان الشعار المركزي للنظام البورقيبي هو «اللحاق بركب الأمم المتقدّمة»، هذه هي الكلمة السحريّة والمفتاح في خطاب بورقيبة ومشروعه. والأمم المتقدمة نموذجها الأرقى عنده «فرنسا» وتراث ثورتها وتنويرها، بعد تجريده من ظروفه الخاصة وإضفاء صفة القداسة والإطلاق عليه.

وماذا عساه أن يكون قد فهم من الثورة الفرنسية ومن حركة التنوير التي حدثت في فرنسا ؟ يبدو أنه قد فهم أمراً وحيداً تمسك به هو أنه لا مجال للتقدم في مضمار العلم والصناعة والحضارة عامة، إلا بقدر ما نتخلى عن جذورنا وننسلخ عن الإسلام ونلتصق بأوربا.

وإذا كانت الحداثة في الغرب وفي الثورة الفرنسية قد صنعت التقدم العلمي والصناعي وأفضت إلى الديمقراطية، متمرّدة على الدكتاتورية وعلى السلطة المكبّلة للعقول، فإن الحداثة في بلادنا لم يكن لها من مصداق غير تسلّط القلة الحداثوية المترفة الفاسدة، الموالية لما وراء البحار والوصية على المصالح الأجنبية المسلّطة على الشعب، وعلى تراثه، وعلى دينه، وعلى ضميره.

هل لكم أن تعطوني مثالاً واحداً من نخبة حداثية في بلاد المسلمين، سواء أكانت في بلادنا أم في العالم الإسلامي استطاعت أن تنجز التقدّم الصناعي والتقدم العلمي، ناهيك عن الديمقراطية والمجتمع المدني كما صنعت الحداثة في الغرب.

إذاً، مشكلنا ليس مع الحداثة أصلاً، رغم كل ما قد يؤخذ عليها من حصرها لطرق المعرفة في الطريقة العلمية ولموضوعها في ما يقع في إطار الزمان والمكان.

إنه إذا كان الغرب قد اختار الحداثة؛سواء أفهمت في أضيق معانيها: التقدم العلمي، أم في أوسعها: عقلنة طرائق الفكر والعمل، وإذا كان الغرب دخل الحداثة من بابه الخاص أي التراث اليوناني والروماني والمسيحي، فنحن أُريد لنا أن ننسلخ عن كل ماضينا وحاضرنا والتفريط في هويتنا واستقلالنا حتى ننال بركة الحداثة كما فهمت في الغرب وندخل إليها من نفس الباب أي العلمانية.

وكأن الحداثة لا تأتي إلا ملازمة للعلمنة ومن بابها الذي دخل منه الغرب، باختصار إنه إذا كان الغرب قد تمرّد على الكنيسة والإقطاع سبيلاً إلى الحداثة، فنحن لا بد لنا أن نتمرّد على الإسلام وتراثه، وحتى عن استقلالنا الفكري والاقتصادي والسياسي.

إن اللغة توقعنا في أخطاء شنيعة جداً عندما نقول إن هناك صراعاً في العالم الإسلامي بين الحداثة والأصولية، أو بين الديمقراطية والأصولية، أو بين

العلمانية والإسلاميين، فما ينبغي لنا أن تختلط علينا الأمور. فمثلاً، ليس في العالم الإسلامي علمانية بالمعنى الغربي، ولا حداثة بالمعنى الغربي، لأن الحداثة والعلمانية والديمقراطية في الغرب قد حرّرت العقل وحرّرت الشعب، وأعطت السلطة للعقل، وأعطت السلطة للشعوب، وفصلت الدولة عن شخص الحاكم، وفرضت عليه خدمة الشعب والخضوع لإرادته. بينما الحداثة المزعومة والعلمانية المدّعاة في منطق بورقيبة وأتاتورك وشاه إيران وأمثالهم من بقية الديكتاتوريين والأقليات المتطرّفة من حولهم لم تكن كذلك.

بل كانت تسلطاً على إرادة الشعب، وابتزازاً للمال العام والإثراء الحرام ومصادرة حريّة الصحافة، وتزييف الانتخابات جاعلين من الدولة أداة قمع واستغلال، وكنسيّة قروسطية، ومتاعاً شخصياً، بما يقطع أي ارتباط مزعوم بين الحداثة والعلمانية أو بين العلمانية والديمقراطية. بل واقع التجربة في العالم الإسلامي يثبت ارتباطاً معكوساً، فتغيب الديمقراطية بقدر ما تحضر العلمانية. لأنه لا ديمقراطية ولا تحديث مع تجاهل الثقافة الأساسية لشعب ما فضلاً عن مناصبتها العداء. والإسلام هو المكوّن الرئيسي لهوية الشعب، فكيف يرجى تقدم وتحرّر من غير الدخول من بابه والبناء على قيمه.

نحاول أحياناً أن نقنع أنفسنا إزاء ما تتمتع به هذه الأنظمة المتوحّشة من دعم الديمقراطيات الغربية، أن الساسة الغربيين لا يفهمون ما يجري في بلادنا، ولكن حقائق الأمور السافرة تصرف هذا الظن: هل يوجد في الحداثة الغربية، والعلمانية الغربية، والديمقراطية الغربية، مكان لبرلمان بلون واحد وحزب واحد ؟ فكيف تخطئ أعينهم فلا ترى الوضع على حقيقته: أنظمة

متخلفة متوحشة لا صلة لها بمفاهيم هذا العصر كالحداثة، والديمقراطية، والعلمانية.

إذاً، فإن مشكلنا الراهن أيها السادة والسيدات، ضمن الحركة الإسلامية،ليس مع العلمانية بالمعنى الغربي، سواء أحملت على أنها حياد الدولة إزاء العقائد، أو تحرير المجال العام من سلطة رجال الدين، أو حريّة العقل المطلقة في البحث، وليس لنا مشكل ألبتّة مع الحداثة، وذلك رغم مؤاخذاتنا على العلمانية والحداثة من حيث خصوصيتهما ونسبيتهما، إلا أنه مما يجدر ملاحظته أن الغرب تقدم نحو الحداثة ونحو عالم الصناعة والديمقراطية، من خلال اكتشافاته الجغرافية، تلك التي غيرت ميزان القوة مع العالم الإسلامي لصالحه، مثل اكتشاف أمريكا، ثم من خلال تمرده على الكنيسة، وعلى الحكم الملكي المطلق، تالياً، باسم العلمانية، فتحرّرت طاقاته وانطلقت نهضته التي تعززت وتعاظمت ثرواته وإنجازاته، بقمعه ونهبه للشعوب، وتسلّطه العسكري.

أما نحن فخرجنا من الفعل التاريخي أي من الحضارة، يوم أن احتل الغرب بلادنا وأجهض في المهد محاولات نهوضنا، وفرض علينا رهطاً من الحكام منفصلاً عن نسيج الأمة، وبنى لنا دولة من خارج مجتمعنا، من نخبة تغربت ثقافتها إذ لم تفهم منها غير الخضوع والتذيّل له، فحلّت محل علمائنا في توجيه الأمة، مستخدمة أقصى ما تملك الدولة الحديثة من وسائل القمع والتفكيك.

لقد كان بورقيبة علمانياً بمعنى أنه ضد الدين، ولكن لم يكن علمانياً بمعنى الإيمان بحريّة العقل وحياد الدولة إزاء العقائد وسلطة الشعب في أن يكون هو السيّد الذي يصنع القانون.

حداثة بورقيبة وأمثاله لم تكن سوى انبهار أعمى، خرج لتوه من كهف فغشيت الأضواء بصره، فاختلطت عليه الألوان، فأخذ يهدم ما حوله في ارتباك ودون تبصّر. إن نمط الحاكم الذي جذبه لم يكن هو النمط الفرنسي ولا الأمريكاني ولا الإنجليزي، وإنما النمط الفاشي النازي، أو النمط الذي عُرف في أوربا الشرقية وخاصة في الاتحاد السوفييتي وكانت له جاذبية كبرى لشباب العالم الثالث في النصف الأول من هذا القرن، على اعتبار أن أقرب طريق للتقدم والتنمية، هو تكتيل قوى الشعب في حزب واحد يعبّر عن إرادته في صوت واحد، ولا يضيّع الوقت في المناقشات من أجل تحقيق التنمية. ولذلك لم يكن النموذج السياسي الذي حكم تونس وأمثالها هو النموذج الغربي الليبرالي، وإنما النموذج الفاشي ممتزجاً بتراث الحكم السلطاني المتوارث البائد مموّهاً بغشاوة من الحداثة.

بعض الناس يقولون بأن النظام التركي نظام علماني، وأن العالم العربي الآن يراد له أن يتترّك، وحتى هذا الاحتمال على سوئه، ليس هو أسوأ الاحتمالات، لأن العلمانية في تركيا انتهت إلى ترك فسحة للحريّة الدينية، ففي تركيا ثما مجتمع ديني يتمتع بقدر من الاستقلال عن الدولة. بينما البابا في تونس تمثّل في ابن علي أو في بورقيبة لا يفتأ يكرّر «أنا ممثل الإسلام ولا حق

لأحد أن ينطق باسم الإسلام» لأنه وحده لا شريك له «حامي حمى الدين والوطَن»!.

الدولة في بلادنا كنيسة، نعم كنيسة حقيقية بالمعنى الذي ثار عليه الغرب ولذلك يجب أن نحذر من أوهام اللغة، فاللغة تعطينا عالماً من الأوهام وتجعل الغرب يشعر بنوع من التعاطف مع حكومات في العالم الإسلامي بسبب انتسابها المزعوم إلى الحداثة والعلمانية. هذه أوهام اللغة وليس واقع العالم الإسلامي، لأن العالم الإسلامي محكوم بعصر الديمقراطية وحريّة العقل وحريّة الصحافة وسيادة الشعوب وحريتها في تقرير مصائرها، بينما أوربا تعيش عصر ما بعد الحداثة... جانب كبير من مشكلاتنا هو أوهام اللغة. والحقيقة أن حكام الغرب ومراكز قرارة وصحافييه وسفراءه لا يجهلون هذه الحقيقة ولكن من مصلحتهم أو مصلحة أكثرهم تجاهلها.

الإسلام والديمقراطية

عند الحديث عن الإسلام والديمقراطية نجد ثمّة وهماً يشترك فيه للأسف بعض الإسلاميين وبعض الغربيين، إذ يلتقي موضوعياً بعض الإسلاميين وبعض خصوم الإسلام على أن الإسلام ضد الديمقراطية، وهذا من أعجب الغرائب. ويستند موقف الإسلاميين غير المختصين في العلوم السياسية إلى مجرّد تلقينات تصنف الأشياء تصنيفاً بسيطاً، مفاده أن الحكم الإسلامي هو «حكم الله» وأن الديمقراطية هي «حكم الشعب». إذاً، فهما نقيضان، فالديمقراطية كفر وشرك.

ولأن قضايا السياسة أعقد من أن تبسط بهذه الطريقة، فقد فات هؤلاء وأولئك أن شعار حكم الله كان ثورة كبرى عندما أعلن، لأن معناه تجريد الملوك من سلطانهم المطلق وحقهم المزعوم في أن يستبدّوا بالثروة وبالسلطة وصناعة القرار، وأن الحاكم مجرّد خادم للشعب وسلطة تنفيذ، ولاحق له في سن القوانين. لأنه ليس أحد ممن يرفعون شعار «الحكم لله» يقصد أن الله يتجسّد ويأتي ويحكمنا مباشرة أو عبر رجال الدين، إذ ليس في الإسلام رجال دين، فالله - سبحانه وتعالى - لا يُرى [عياناً] ولا يحلّ في أحد أو مؤسسة للنطق باسمه، وإنما «الحكم لله» معناه حكم القانون، حكم الأمة وذلك معنى أساسي في الدولة الحديثة، دولة القانون، فليس الحكم للملوك ولا للنخب المعزولة، وإنما لجمهور الأمة في إطار ما تؤمن به وتعتقد وتختار، وهنا نجد أن معنى حكم الله يرتدّ في النهاية إلى حكم الشعب. وذلك في غياب سلطة كنسيّة تدّعي التحدث باسم السماء، واحتكار تفسير النصوص فيؤول الأمر إلى الناس عبر ممثليهم، أو استفتاء رأيهم المباشر... الخ.

حتى المبتدئين في دراسة الإسلام يعلمون مكانة الشورى والاجتهاد والإجماع، وأن الإسلام قد اكتفت نصوصه الأصلية في ما يتعلق بتنظيم الدولة - بما فيها من حكم واقتصاد وإجماع - بمبادئ عامة مثل الشورى والإجماع. ولأن المسلمين يجدون أنفسهم أمام أوضاع جديدة تختلف اختلافاً عظيماً عمّا ورثوه، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إعادة طرح السؤال: كيف نستنبط اليوم من مبادئ الإسلام وتراثه - مستفيدين من مختلف التجارب الإنسانية المعاصرة - مشاريع مجتمعية لتنظيم حياتنا مجدّداً؟ سيُردّ الأمر إلى العلماء

فيجتهدون، ولكن، وفي غياب سلطة كنسيّة ستختلف إجابات العلماء، فأي اجتهادٍ هو الأجدر بالاختيار ؟ إنه الاجتهاد الذي سيحظى بإجماع أو بغالبيـــة الشعب.

وهنا يكون اللقاء بين الإسلام والديموقراطية، وهو لقاء قـــديم تم دون حاجة إلى إجراءات. وتأتي الإجراءات التي طوّرها الغرب، مكسباً عظيماً ينقل الشورى من كونها مبدأً وقيمة، إلى كونها نظاماً منضبطاً للتعبير عن إرادة الأمة وقوامتها على حكامها. وذلك ما يفسّر، عندما كان الإسلام هـــو المرجعيـــة العليا لماذا ساد المذهب المالكي في بلاد المغرب الإسلامي وسادت مذاهـــب أخرى في أرجاء أخرى ؟ بأي قرار أصبحت المالكية هي السائدة في المغـــرب العربي ؟ وبأي قرار أصبحت الشافعية هي التي تسود في منطقة أخرى ؟ بـــأي قرار لسلطان ؟ الشعب هو الذي اختار مذهباً في منطقة، وفي منطقة أخـــرى اختار مذهباً آخر، لأن حكم الله ينتهي – من خلال آلية الاجتهاد والشـــورى – إلى أن الشعوب هي التي تختار القانون وتختار من يقوم على تنفيذه، وبديهي أن يكون ذلك في إطار ثقافتها الخاصة.

نحن إذاً نريد هذه الحداثة بما هي حريّة مطلقة للعقل، وبما هي علـــم وصناعةوحتى بما هي ديمقراطية وسيادة الشعب، ولكن نريد أن ندخلها مـــن بابنا الخاص وليس من باب فرنسا وليس من باب أمريكـــا، ولا مـــن بـــاب روسيا، أي من باب الإسلام لا العلمانية، أليس لنا الحق في أن ندخل العـــالم الحديث من بابنا الخاص ؟ هذا هو الخلاف بيننا وبين الغـــرب، وهـــذا هـــو الخلاف بيننا وبين النخبة المتغرّبة الفاشية. إذا، حقيقة الصراع ليس بين حداثـــة

وجمود على الماضي، وإنما هو صراع بين حداثة تابعة هجينة، بـــل شـــكلية ومزعومة غربية، وبين حداثة إسلامية أصلية.

هل يؤمن الغرب حقاً بالديمقراطية، التي من معانيها تعـــدّد الثقافـــات وتعدّد الحضارات ؟ أم أن هناك مركزية حضارية وعنصرية أوروبية، هنـــاك شمس في أوربا وأمريكا، وما تبقّى من أقطار العالم أقمار بل شـــظايا تحلـــق حولها؟ لو كان الغرب بلا مشاكل، ولو كان الغرب سعيداً في كل شـــيء، لأمكن أن ينطلي الوهم بإمكانية أن ننهج نهجه، ونحن لا نشـــك في أنـــه لا يريدنا حقيقة حتى أن ننتهج نهجه، ولا يتركنا أن ننهج نهجنا في الوقت نفســه مع أن الغرب يعاني من كثير من القصور، ومعرّض لشتى الأزمات الطاحنـــة والتي ستتفاقم،وذلك رغم تقديرنا لما أنجزه، وإن انعقاد هذه النـــدوة في بلـــد غربي إنجاز من إنجازات الحضارة الغربية، لأنها لا تنعقد في أي بلد من بلـــدان الحداثة المزيّفة. هنا توجد حضارة أصيلة ولذلك تستطيع الشعوب والحضارات أن تلتقي في مثل هذه الندوة وتتحاور، كما كانت تلتقي وتتحاور وتتلاقـــح حضارياً في بغداد، ودمشق، وقرطبة، وسمرقند.

ولكن لا يمكن أن يتم مثل هذا في تونس ولا في معظم بلدان العـــالم الإسلامي اليوم، لأنها لا تزال ترسف في أغلال التخلف، لم تدخل بعد بـــاب الحداثة، اللهم إلا بمعنى التسلط على المجتمع واستهدافه بالتفكيك، وعلـــى إرادة الشعب وعلى العقل وعلى الدين.

ألا تعلمون اليوم أن في تونس وأمثالها، لا يقع التسلّط مـــن طـــرف النخبة على القرار السياسي وحسب، بل يقع التسلط أيضاً على ضمير الناس،

وها هي المساجد تسيّر بقرار من الدولة، ويعيّن الأئمة بقرار من الدولة، وتكتبُ الخطب من قبل وزير الشؤون الدينية، ألا يذكّر هذا بعصر ما قبل الحداثة في الغرب حيث كانت الكنيسة تتسلّط على عقول الناس وتعطي وتَحْرِمُ ؟ ليت نخبتنا العربية والإسلامية ومنها التونسية، كما قال طه حسين «أخذت الغرب بحلوه ومرّه» ! ولكنها أخذت مرّه فقط و لم تأخذ من الغرب الحريات، ولا احترام سلطة الشعب. إن الغرب لا يريد لها ذلك حَذَرَ الإفلات والنهوض.

إذاً، مشكلنا الأساسي إن كان لنا مشكل، ليس مع الحداثة بما هي تقدم علمي وتقني ولا حتى مع العلمانية، بما هي حياد الدولة إزاء العقائد، وإنما مشكلنا المرير مع حداثة مزيفة، مع تسلط للأقلية المنعزلة على الشعب محتكرة للثروة والقرار السياسي متسلطة على ضمائر الناس وأرزاقهم وعقولهم باسم الديمقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني، وأحياناً باسم الإسلام أيضاً.

ألا تعلمون أنه قد صدرت السنة الماضية في تونس فتوى رسمية بتكفير «النهضة» وتليت في الإذاعة والتلفزة وعلى منابر المساجد ؟ أي حداثة هذه ؟

وذلك ما يجعلنا فيما لو لم نجد بداً من الاختيار بين علمانية غربية، وتديّن كنسي مستبد منحط، سنختار العلمانية الغربية الديمقراطية بحلوها ومرّها، فالعلمانية الديمقراطية لا الفاشية في الغرب، صنعت المجتمع المدني الذي يتحدثون عنه بمعنى وجود مؤسسات شعبية تنهض بمعظم مصالح الناس من مؤسّسات تعليمية، ومؤسّسات خيرية، ومؤسّسات إعلامية وفنيّة، وأحزاب

سياسية مستقلة عن الحكم. إنني لم استطع أن أفهم مثلاً معنى لما يتشدقون به في تونس من حديث محيّر عن «المجتمع المدني» ؟ لعلهم يقصدون مجتمع القهر والمذلّة.

الإسلام والمجتمع المدني

إذا كان المقصود بالمجتمع المدني ما كان عليه الحال في التجربة الإسلامية من حريّة المسجد والمدرسة والسوق، وإعلاء كرامة الإنسان أو معناه الحديث: مبادرات الشعب الحرّة في تنظيم صفوفه من خلال شبكات من الجمعيات الطوعية المستقلة عن الدولة، تخفّف من وطأها وتغولها، وتحمي حريات الأفراد وكرامتهم وتسد خلاقم فليس في ذلك ما يتباين مع إرث الإسلام في شيء. فماذا أنجزت الحداثة المزعومة على هذا الصعيد بل علام أبقت من تراث المجتمع المدني الإسلامي المزدهر ؟ لا شيء سوى الفراغ والحطام.

لقد تسلم النظام البورقيبي حكم تونس والتعليم فيها حوالي ثمانين في المائة منه قطاع خاص أو قطاع شعبي، هو عبارة عن أوقاف، فكان من أوّل قرارات الاستقلال، شطب ذلك النظام التعليمي وتأميم المساجد والوقف. أما مؤسسات المجتمع المدني الحديث كالنقابات، والجمعيات الثقافية، والطلبة، فقد أعمل فيها معول الدولة بالاحتواء أو التدمير. وأصبح هناك حاكم متألّه يمارس نوعاً من الحلول في كل كيان المجتمع وذرّاته من خلال نظام الحزب الواحد الذي يتجسّد فيه الشعب، ثم يحل الحزب في الدولة، وتحل الدولة في الزعيم فما يبقى وراء ذلك شيء غير العدم وعواء الذئاب. بينما نجد الحداثة

والعلمانية في الغرب صنعتا المجتمع المدني، مجتمع الأحرار، مجتمع القـــانون، على أنقاض مجتمع الغاب، وحكم الغلبة وهو ما نحن عليه.

إن ثمانين في المائة من قطاع التعليم في أمريكا مثلاً - التي تقود العالم - قطاع أهلي، أي قطاعات شعبية، هي في معظمها ثمرة تبرّعات وجهد طوعي، بينما نجد عندنا كل شيء مرتهن للدولة، وعندما عجزت هـــذه الأخـيرة في القيام بوظائفها أصيب المجتمع بحالة يتم، وتعرّض للجهل والمجاعة والتفريـط في قدر الاستقلال الذي جاهد من أجله.

الإسلام والمرأة

وأما موضوع المرأة فموضوع حسّاس يطرح كثيراً كأيسر طريق لإدانة الإسلام والتخويف منه باعتباره خطر داهماً. وكثيراً ما تردّد في هذا المجـــال أن الإسلاميين يهدّدون الحداثة على صعيد حريّة المرأة. لا مناص هنا من الإقـــرار أن المجتمع التقليدي الذي ورثناه تعرضت فيه المرأة إلى مظالم كثيرة وليســـت المرأة فقط، وإنما تعرض المجتمع كله للجهل، والاستبداد، والتأخر.

والحركة الإسلامية، إذ تدعو اليوم إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي، لا تدعو إلى استبعاد زمن الحداثة والعودة إلى النمط الموروث. نحن لسنا رجعيـين بمعنى أننا نريد أن نلغي مرحلة الحداثة، ونعيد إنتاج مجتمع الانحطاط ! وإنمـــا نريد أن نستوعب ما أنجزت الحداثة، ولكن في سياقنا الخاص بنا. الحداثـــة لم تحقق حريّة المرأة.

وإذا أمعنا النظر في مضمون هذا التحرير المزعوم في تونس اليوم، سنجده في أغلبه مجرّد سلب، هي في جوهرها تحريض على تدمير القديم دون تمييز، ودفع إلى التمرد على قيم الإسلام، والارتماء في أحضان النموذج الغربي دون تبصّر، لقد أرادوا للمرأة أن تعتقد في يقين جازم أنها تتحرر بقدر ابتعادها عن الإسلام وعن الموروث الاجتماعي، وبقدر تمردها على أنوثتها وعلى أقدس وظائفها كأم وربّة بيت.

إنه ليس صدفة أن تكون نسبة الطلاق أرفع نسبة في بلاد العرب والإسلام رغم كل القيود. تلك هي حداثتهم النسوية. إن الوضع الذي آلت إليه وضعية المرأة والأسرة في الغرب يثير قدراً غير قليل من مخاوف عقلائه، وذلك سبب آخر يدعو المصلحين المسلمين للتبصير قبل الانجرار الأعمى إلى أتون الحداثة، وخاصة في صورها القشرية، هدماً لكل الموروث بدعوى التحديث.

ولكم أن تختبروا هذه الحداثة النسوية التونسية في موقف واحد هو مدى احترامها حق المرأة في اختيار مظهرها. هناك قانون يعرف بـ: «المنشور 108» قلّ نظيره في العالم الإسلامي،يمنع المرأة من حقها أن تختار لباسها. ومن نتائج هذا القانون الفضيحة، أن تعرضت آلاف من النساء للحرمان من التعليم والشغل وحتى التداوي، بل وحتى السير في الشارع واستخدام وسائل النقل العام، وذنبهن الوحيد رفضهن لتدخل الدولة في أمر لباسهن واختيارهن زياً لا يتناسب وذوق الحاكم، ولا يتناسبُ مع ما يفهمه من الحداثة، إذ يرى أن الحداثة هي التبذّل.

هل هذا يحقق الحداثة ؟ إنه التزام متطرّف ببعض مفاهيم الحداثة في منظورها الفرنسي. والحق أنه منظور يعقوبي تسلّطي، متأثر في جوانب منه على الأقل بتراث الثورة الفرنسية. وتصوره لدور الدولة في صنع الإرادة العامة، بدل الاكتفاء بالتعبير عنها كما هي في الواقع، وذلك ما جعل الحداثة الفرنسية في بعض أبعادها حداثة متطرّفة، لا نجد مثيلاً لها في العالم الإنجلوسكسوني، حيث لم يعرف الاحتدام بين الدين وبين العلم، وبين الدين والثورة، كما عُرف في تاريخ فرنسا. ولذلك نجد فرنسا وحدها من بين البلدان الغربية، التي مُنعت فيها المرأة المسلمة من ارتداء الحجاب، وحُرمت فيها الفتيات من حقهن في التعليم بسبب إصرارهن على ارتداء الحجاب، وتلك فضيحة من فضائح الحداثة الفرنسية.

ليس للحركة الإسلامية مشكل في موضوع المرأة، والأصل فيما نفهمه من الإسلام أن النظرة للمرأة تنطلق من مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة. وهذا هو المبدأ الذي يحكم نظرة الإسلام لهذا القطاع، ولذلك ليست المرأة عندنا ممنوعة، بل واجب عليها التعلّم كالرجل، وواجب عليها المشاركة في حمل هموم المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وكل ذلك لا يقدمه الإسلام على أنه مجرد حقوق، وإنما يحوّله إلى واجبات تتقرّب بها المرأة إلى الله ربّها عزّ وجلّ.

الإسلام والتعدّد الديني والحضاري

وأما موضوع التعدّدية كمعنى من معاني الديمقراطية، فقد انفرد الإسلام دون غيره بالاعتراف بكل الديانات. فعاشت المجتمعات الإسلامية

التعدّد الديني والفكري في كل عصورها، بدءاً بمجتمع المدينة حتى كانت المرحلة الوحيدة، التي عاش فيها اليهود مثلاً، في القرون المسمّاة الوسطى في أمن باعتراف مؤرخيهم هي المرحلة الإسلامية.

ولم يعرف اليهود في تاريخهم الإسلامي مذابح كالتي عرفوها في أوربا، لأن الإسلام يؤصّل معنى حق «لا إكراه في الدين»، فهناك تعدّد ديني، وهناك تعدد حضاري، وهناك تعدّد سياسي، وتعدد فكري. إذاً ليس لنا مشكل مع الاعتراف بالآخر المختلف في الدين أو السياسة أو الحضارة. ليس لنا مشكل مع الديمقراطية، بل مع غيابها.

مشكلنا كيف نكفّ طغيان الحكام، ونلزمهم باحترام إرادة الشعب، والحريّات العامة والخاصة.

إن مشكلنا الأساسي، أيها السادة والسيدات في العالم الإسلامي اليوم هو الدكتاتورية، ممثلة في نخبة متسلّطة على أرزاق الناس، وعلى ضمائرهم، وعقولهم وعلى قرارهم. وتجد الدعم على ذلك لدى الديمقراطيات الغربية. وإن ما حدث من فضيحة لبعض النخب العلمانية، إزاء انتخابات الجزائر ونزولهم إلى الشوارع صبيحة فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ، يستصرخون العسكر للتدخل، لدليل على مدى عمق تصوّرهم، وإلمامهم بالحداثة والديمقراطية !

حدث الجزائر، حدث بالغ الدلالة، في فضح وتعرية هــذه النخبــة المزيفة، في ادعائها الديمقراطية، والعلمانية، والحداثية. وبناؤها لدولة من خارج تربة المجتمع ومكوّناته، مستهدفة إياه بالتفكيك والتدمير.

حريّة للجميع

إن مشروعنا أبعد من أن يكون مجرّد دفاع عن حريّة لنـــا خاصــة، وتبادل مواقع الاستبداد. نحن ندعو إلى حريّة للجميع، حريّة لكل التونسـيين، وعلى المستوى العالمي ندعو إلى الحريّة والتعدد الحضاري، وندعو إلى عــالم لا نعتقد أن له ملاذاً إلاّ الانطلاق من أن هناك مصيراً واحداً للعالم.

لقد تضاءل حجم الأرض وتقاربت أطراف الكون، ولا مناص لنا مـن التفكير بمستوى إنساني عالمي. وعلى المستوى المحلّي لا مناص لنا من ديمقراطية تعترف بالجميع بلا إقصاء ولا عنف، تضمن حقوق الجميع على قدم المساواة، وتضمن التداول للجميع على السلطة، باعتبار التداول السلمي على الســلطة بين النخب هو ثمرة الديمقراطية وميزانها وجوهرها. ولذلك ظلت هذه الكلمـة ممنوعة من التداول لدى حكام العرب يرفضون مجرّد النطق بها.

إن المدخل لحل مشاكلنا هو ديمقراطية حقيقية تضمن حريات النــاس وكرامتهم، كما تضمن للجميع الاشتراك في الثورة والسلطة، وتطلــق حــق المبادرة الثقافية والسياسية والاقتصادية، وحق الشعب في أن يختار بين مختلــف المشاريع، وبين كل الرجال دون أي وصاية، وذلك في إطار استقلال وكرامـة شعوبنا وأمتنا وخير الإنسانية.

المقاربة التاسعة

"شعب الدولة" أم "دولة الشعب"؟ (*)

يمكن بشيء من التبسيط تصنيف الحكومات في علاقتها بالشعوب إلى صنفين:

1 – صنف يحكم بالقهر والغلبة، بالتي هي أحسن إن أمكن، وإلا فبالتي هي أخشن، مستمداً شرعيته من أي جهة في القديم أو الحديث، في الأرض أو في السماء، ولكنها في كل الأحوال ليست إرادة الشعب، رغم أنه لا يقصّر في تسخير كل مؤسسات الدولة لإدراج الشعب في صف واحد يؤدّي له آيات العرفان في الصباح والمساء، من خلال السيطرة على التعليم، ودور العبادة، والإعلام، والتشريع، والقضاء، والإدارة، والمال. فإذا فشل كل ذلك، وخرج أحد من الصف ورفع عقيرته بالنصح أو المعارضة أو الاحتجاج، كانت الوظيفة الأمنية – التي ينفق من أجل توطيدها وتطويرها وتصليبها النفيس والأنفس – بالمرصاد.

الحكومة هنا هي مصدر قانونها، بل القانون ليس غير إرادتها، ما رأته خيراً فهو الخير وما رأته شراً فهو الشر، قد ينقلب خير اليوم شراً في الغد ومجرم اليوم بطل الغد. وليس على "شعب الدولة" إلا أن يصدّق، ويهتف بآيات الإعجاب.

(*) نشرت هذه المقاربة في العدد التاسع من جريدة "الفجر" التونسية في 16 / 6 / 1990. وقد قامت السلطات بمصادرة العدد، واعتقال رئيس التحرير الأستاذ حمادي الجبالي.

المعارضة هنا نكران للجميل، لأن الناس في الأصل ليسوا أحراراً، بل هم عبيد، وليسوا أبرياء بل مجرمون، إذا سجنهم أو جلد ظهورهم أو قتلهم أو فعل كل ذلك بهم حفاظاً على هيبة الدولة – وهي المقدّس الأعظم في هذا الصنف – فمن حقه، إن لم يكن من واجبه.

وإذا أطلق سراحهم – حتى وإن كانت نقلة من سجن صغير إلى سجن كبير – فذلك محض فضله يستوجب اللهج بقصائد العرفان لأن المنع وليس الإباحة هو الأصل، وحظر التعبير والتجمّع والاحتجاج والسفر هو الأصل، فإذا أباح صاحب السيادة ورمز الهيبة شيئاً من ذلك، فهو الجود، والكرم، والرفق بالرعيّة.

والحقوق هنا تتحول إلى منن وعطايا رئاسية. إذ أن مصدر الحقوق ليس إرادة الله ولا إرادة الشعب، وإنما إرادة صاحب السيادة الحاكم بأمره يمكن ويمنح من شاء وكيف شاء.

ولأن المقصد الأعظم لهذا النمط هو حفظ هيبة الدولة وأمنها، والدولة هنا هي الحاكم وأعوانه، فإن حظوظ الشرف ودرجات الرفعة تتحدد بحسب المسافة التي تفصل عنه.

وإذا تفاقمت المظالم على "شعب الدولة" وتجاوزت ردود فعله المستوى السلبي من خلال العرقلة والتعويق لدواليب الحياة الاقتصادية، إلى الهمس بالمعارضة والإعلان والصراخ والخروج إلى الشوارع احتجاجاً، وقد يصل حدّ تحطيم جميع رموز السلطة وهيبة الدولة، فقد يضطر رمز الهيبة إلى

مجاراة الموجة لوقت قليل للالتفاف حولها واستعادة الزمام، ومعاقبة العصاة المنكرين للجميل.

عندها قد يعود الشعب الثائر رعية تتعلق بأذيال السيد تستعطفه المنّ على أولاده بعفوه، لا بعدله، فهم في الأصل آثمون إذ احتجوا. السلطة هنا كيان بسيط لا تمايز بين أجزائه، وإن وجد تمايز فأمر شكلي هو من مقتضيات الديكور «الديمقراطي»، إذ الحاكم هو الذي يعدّ القانون ويصادق عليه، ويزكّي أعضاء البرلمان، وقد يحلّه ويطردهم، وهو الرئيس الأعلى للقضاة والمتحكّم في تعيينهم وضعهم المالي والإداري، وهو الذي يعطي أحكامهم قوة التنفيذ ويعفو على من يشاء.

إن الأمر أمر الدولة، وهو الدولة، والشعب مجرّد رعية ومرآة لتجلّي إرادته السامية... فليس أليق بهم للتعبير عن ولائهم للدولة ولحسن المواطنة من الموافقة والهتاف.

الأمن هنا أمن الدولة، والمال مال الدولة، والمقدّس الأعظم والمجسّد لهيبتها هو رئيس الدولة، فأيّما تحرّش به أو نقد له أو لأجهزته وسياساته، فهو عدوان صريح على الدولة. الدولة هنا تتشخّص في رئيسها وأعوانه وحزبه.

2 – أما الصنف الثاني من الحكومات فيمكن أن يطلق عليه مقابل الصنف الأول "دولة الشعب"، أو حكم الشعب، أو حكم القانون. الشعب هنا مركز الهيبة وأصل السلطان، وهو المشرّع والقوّام على حكامه ضمن منظومة قيمه. هو المخدوم، والحاكم مجرد خادم قد فاز من بين المتنافسين

بشرف الخدمة، أو قل ابتُلي بالأمانة. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ [الأحزاب: 72]

السلطة موزّعة لا متمركزة، إذ ليس للحاكم سلطان على التشريع ولا على القضاة ولا على السياسات العامة، سياسة المال والتعليم والثقافة والدين، ومؤسسات الدولة ليست ملكاً له.

الوظائف والمراتب تنال بحسب قوانين شرّعها الشعب، تقوم على المساواة وتُنال بحسب الكفاءة والأمانة وبمستوى البلاء في خدمة الشعب. السيّد هنا (الشعب) يأنس إلى خادمه (الحكومة) يشجعه ويكرّمه إذا أجاد فعدل واجتهد فنجح، فتكون العلاقة علاقة أنس ومحبّة وتعاون بين خادم ومخدوم. وأدوات القمع هنا مجرّد أدوات لخدمة الشعب، وحفظ مهابته وأمنه الداخلي والخارجي.

هنا لا مجال للنفاق والتآمر في الظلام، لا مجال للمعارضة المتوحشة خيفة ولا للمعارضة المحمية من الخارج، بل صراحة ووضوح قد يبلغ حد الاحتجاج أو المطالبة باستقالة لا مجرّد وزير، بل باستقالة كل الوزراء، أو رئيس الدولة نفسه.

أليس من حق السيد أن يستغني عن خدمة خادم من خدّامه إذا أخلّ أو قصّر في المهمة التي استخدم لها مع حفظ حقوقه ؟

ويتم الاحتجاج تعبيراً بالكلمة أو إضراباً عن العمل، أو تظاهراً في الشوارع وما إلى ذلك حتى يستقيم الحاكم أو يستقيل، كل ذلك دون أن

تراق قطرة دم، ودون محاكمات وسجون وسلخ للجلود أو الحلمات. إذ أننا هنا أمام "دولة الشعب" بعد أن انتقل الصراع في المجتمع من المستوى المادي – الضرب والمحاكمات والتآمر – إلى المستوى السياسي المنظّم، وانتقلت السلطة من مرحلة التشخيص (أنا الدولة) بلغة فرعون كما ورد في القرآن ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[النازعات: 24]، ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾[غافر: 29]، من مرحلة "شعب الدولة" إلى المرحلة السياسية العقلانية، إلى نمط آخر من العلاقات، إلى "دولة الشعب"، حيث الدولة، هذا الكيان الذي انصهرت فيه الأرض والفكرة، والنظام والشعب، كالجسد الواحد المتعاون المتنوع الوظائف.

كيف تحدث هذه النقلة البعيدة من "شعب الدولة" أو شعب الحكومة ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[النازعات: 24]، إلى مرحلة "دولة الشعب" كما عبّر عنها أبو بكر «وُليت فيكم ولست بخيركم.. إن أحسنت فأطيعوني وإن أسأت فقوّموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

وفي مناسبة مماثلة يجيب عمرَ مواطنٌ في "دولة الشعب" «والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقوّمناه (حتى) بحدّ سيوفنا».

كيف السبيل إلى "دولة الشعب" ؟

باختصار، ليس هناك من طريق غير النضال في كل مستوياته، في المستوى الفردي بتعميق قيمة الحريّة وتكريم الله للإنسان، وفي المستوى

التربوي والحركي الميداني بتنظيم قوى الشعب ونشر قيم التمدين، فليس هناك في العالم اليوم شعب يتمتع بالحرّيّة والديمقراطية، بالسيادة، دون فكر تحرّري ونضال وتضحيات... ودون أن تصل نضالاته وتضحياته حداً من الصمود والتراكم تنقلب بهما موازين القوى، وتتعدّل لصالح الشعب حتى تكون الدولة دولته، والهيبة هيبته، والسيادة سيادته، وسياسات التعليم والثقافة والمال والأمن والإدارة، مرآة لقيمه وإرادته...

وذلك ما تحقّق مع البعثة المحمدية وزمن الخلافة الراشدة، وذلك ما تحقق على أثر ثورات أوربا الغربية الحديثة، وذلك ما يحدث في الشرق الأوروبي اليوم، وذلك عينه ما تشهد له بدايات مبشّرة في الجزائر الشقيقة في أعقاب أيام أكتوبر المجيد سنة 1988، حيث عدّلت تلك الانتفاضة الرائعة موازين القوى لصالح الشعب، فانبثقت علاقات جديدة بين الدولة والمجتمع، فعدنا نشهد عملية انتخاب حقيقي وإعلاماً قوياً شفافاً، وحياة سياسية ناضجة ومسيرات مليونية لا تزهق فيها روح واحدة، شعباً سيداً تتنافس على مرضاته كل القوى، وشرطة مؤنسة أليفة وجماهير عارمة تهدّد الجيش حتى بإعلان الجهاد إذا تدخل لإفساد العملية الانتخابية... هذه ثورة أخرى يستعيد بها شعب الجزائر دولته، وسلطانه، وإسلامه[1].

أما نحن في تونس فإنه على توالي نضال شعبنا ضد البورقيبية في أبعادها التغريبية، وأبعادها الاقتصادية التبعية، وأبعادها السياسية السلطوية، وأبعادها

---

[1] نشرت هذه المقاربة عام 1990 إبان زخم الحريات وطفرتها في الجزائر، وذلك قبيل الانقلاب على الديمقراطية، التي بشرت بفوز الإسلاميين في ديسمبر / كانون أول، 1991.

الاجتماعية المهمِّشة لقوى المجتمع والمدمِّرة لكياناته، حتى ليصحّ القول أن التاريخ التونسي الحديث بعد «الاستقلال» هو تاريخ النضال ضد الدولة البورقيبية الشمولية السلطوية في كل أبعادها... إننا هنا لم يبلغ بعد نضال شعبنا على تواليه وتراكمه منذ الاستقلال مرحلة النضج... - إذ لم تكد تمر سنة دون محاكمات وتنكيلات بطليعة من طلائع الحريّة - ولم يبلغ بعد مستوى القدرة على تغيير موازين القوى لصالح الشعب، فيتخلّص من وضعية الرعية، ومن مرحلة شعارها المركزي "هيبة الدولة" إلى مرحلة "هيبة الشعب" ومقدّسات الشعب، وسيادة الشعب.. لم تتحوّل الدولة حقاً إلى دولة القانون.

ذلك هو الجوهر. أما ما تبقى فتفاصيل تعبّر عن هذا التحول يوم يحدث.

إن مطالب رفع القيود عن الصحافة وحريّة تكوين الأحزاب، والجمعيات، واستقلال القضاء واحترام إرادة الشعب في اختيار برلمانه وحكّامه، وإطلاق سراح المساجين والامتناع المطلق عن التعذيب، وحياد الإدارة والتخلص من ازدواجية الخطاب الرئاسي من الفئوية بين (رئيس الحزب) والوطنية (رئيس الدولة)، وإطلاق طاقات الإبداع والمبادرة في كل الميادين، وتوفير الضمان الاجتماعي، واحترام إرادة الشعب في سنّ السياسات العامة كالسياسة التعليمية والاقتصادية... كل ذلك مجرّدوسائل للوصول إلى تغيير موازين القوى لصالح الشعب، ولن تتحقق في شكلها الأمثل إلا تتويجاً لتراكم كبير يجعل الشعب قادراً على تحرير إرادته، وامتلاك زمام أمره، وإخضاع سلطته لإرادته حتى تكون بلا أدنى غشّ أو استنكاف، إلى مجرّد

خادم له، عندها فقط نكون قد وضعنا أقدامنا على طريق دولـــة الشـــعب، طريق الحضارة والكرامة.

عندها نأمن من ظلم الشرطي وعسفه، ونفاق الإعلام الرسمي، وانحياز القضاء، وتسلط فئة معزولة عن قيم الشعب على مســـتقبل أجيالنـــا. نـــأمن باختصار من تزييف إرادة الشعب واحتقاره.

لا للفوضوية

وليست هذه دعوة إلى الفوضوية، فالسلطة في حدّها الأدنى ضـــرورة ومفيدة للمجتمع – ولكنها إذا تغوّلت فوأدت في الشعوب طاقات الإبـــداع، وغدت مصنعاً عظيماً لإنتاج الاستبداد والتخلّف والنفاق، فقد تكون حيـــاة الأدغال أفضل منها، ولكنها دعوة إلى عودة السلطة والســـيادة والمهابـــة إلى صاحبها الأصلي: الشعب، وتغيير نوع العلاقة من الخادم إلى المخدوم.

إنه الانتقال من سلطة الفرد والمجموعة والحزب إلى سلطة القانون، إنـــه القطع مع مرحلة تشخيص الدولة وتسخيرها للحزب، وتسخير الحزب للزعيم من أجل الارتفاع بالصراع في المجتمع من المستوى المادي البدائي إلى المســـتوى السياسي، إنه عقلنة السلطة. حكم العقل بلغة ابن خلدون...

إن أسوأ ما أورثتناه البورقيبية شعار «هيبة الدولة»، وأمـــن الدولـــة، ومصلحة الدولة، الدولة المشخّصة في الحزب الدستوري[1]، الحزب الدستوري الفاني في الزعيم المنافق بالديمقراطية والاشتراكية، والمصلحة العامة، والوحـــدة

[1] الحزب الحاكم في تونس.

القومية، والإسلام، والعروبة، والحداثة. وليس هو في الحقيقة إذا عرّيته من هذه الأثواب الكاذبة غير الدكتاتور، وليس حزبه غير الأداة الطيّعة في يده.

فكم هو ضخم الجهد النضالي الضروري لتصفية هذا الإرث. وإن ما تشهده بلادنا مجدداً من قطيعة تتّسع يوماً بعد يوم بين الدولة والمجتمع، ليحمل نذراً وبشائر بحسب نوع التفاعل معها، وليست أحداث سليانة، مكثر، نفطة، سيدي بوزيد، بني خداش، حي ابن خلدون [1]، والأحداث الطلابية إلا مؤشراً على تطورات نوعية في العمق التونسي في اتجاه رفض استمرار نمط "شعب الدولة" أو "شعب الحزب" أو "دولة الحزب الدستوري" أو شعب الشرطة والإدارة. إنها مؤشرات المطالبة القوية بدولة الشعب.

---

[1] أسماء مدن وأحياء تونسية وقعت فيها انتفاضات شعبية متكررة في أوائل التسعينات، أخمدت فيما بعد وذهب ريحها بقوّة الحديد والنار..

المقاربة العاشرة

جاءتنا العلمانية على ظهر دبابة وبقيت تحت حمايتها

ليس الحوار مع الأستاذ راشد الغنوشي حواراً مع سياسي عادي، وإنما مع سياسي مفكر، ورجل صاحب رؤية ومنهج إسلامي متميّز في التعامل مع الأشياء. حاولنا في حوارنا التالي مع الغنوشي أن نجمع بين الفكر والسياسة، ولذلك، كانت الحصيلة كبيرة تجعلنا نعتز بأن نقدمها لقراء «**فلسطين المسلمة**».

السؤال الأول: في العالم الآن ثمة موجة عدائية عارمة ضد الإسلام والمسلمين تحت ستار محاربة الأصولية ومحاربة التطرف، وهناك توصيف للإسلام كعدو جديد بديل عن الشيوعية، كيف تنظرون إلى هذه الحقبة الجديدة في علاقة الآخر مع الإسلام ؟

– ما يتعرض له الإسلام والمسلمون من هجمة عارمة، سياسية غربية قديمة ثابتة، الجديد فيها هو اشتدادها، واتخاذ محاربة الأصولية شعاراً لها باعتبار ذلك ثمرة لانتهاء الحرب الباردة، وحاجة الاستراتيجية الغربية إلى عدو جديد تعبأ في مواجهته وتتوحّد القوة الغربية، وتحافظ الاستثمارات الكبرى في صناعات الأسلحة على نموّها، ويكون للغرب رسالة تملأ الفراغ.

ولقد تولّت ترشيح الإسلام لهذه المهمة «إمبراطورية الشرّ الجديدة»، جهات ذات نفوذ في الغرب لا تبارى على كل صعيد، أعني «بني إسرائيل» الذين تحقق لهم مع سقوط السوفيات، وانهيار آخر نظام عربي «العراق» الذي حدّث نفسه بتخطّي المحظور في صناعاته وتسليحه، وكان تورطه في غزو الكويت الفرصة الذهبية للدوائر الاستراتيجية والصهيونية النافذة في البنية الغربية على جملة المنطقة، وذلك ما أتاح المجال أمام انطلاق الأحلام الصهيونية التاريخية في ولادة (إسرائيل الكبرى)، انطلاقاً من السيطرة على الشرق الأوسط كله، وجعلها تبدو قاب قوسين أو أدنى، إذ لم يبق أمامهم من عقبة غير «الانبعاث الإسلامي».

فكان قادة الحركة الصهيونية: بيريز ورابين السبّاقين على إثر حرب الخليج إلى طرح شعار الخطر الإسلامي، عامدين إلى تحريك وتأجيج مواريث الغرب الصليبية والاستعمارية في كره الإسلام، كما استغلوا هلع العديد من الأنظمة العربية من تصاعد المدّ الإسلامي للنفخ ودقّ طبول الحرب ضد الإسلام، على أنه عدو الجميع. فلتنطلق الحرب الشاملة ضدّه.

وكما تمكّن اليهود في حرب الخليج من تسخير الغرب وبعض الأنظمة العربية لتحطيم العراق، وقد نجحوا إلى حين في تعبئة الجميع في الحرب ضد الإسلام. فلأوّل مرّة في التاريخ تلتقي عشرات الدول عربية وغربية ويهودية على حرب الإسلام في إطار سلسلة من المؤتمرات الدولية كمؤتمر برشلونة وشرم الشيخ، وعلى نحو ما مؤتمرات وزراء الداخلية العرب.

ومحصلة كل ذلك، أنه يشترك هذا الكم الهائل من الدول الغربية في مخطّط دولي للإجهاز على نهضة الإسلام، تتولى قيادته في الظاهر الولايات المتحدة، ولكن الصهيونية من وراء ذلك تدفع وتؤلب وتوقد النار، فهل يستطيع أحد أن يميّز بدقة بين تصريحات زعماء الكيان الصهيوني وبعض الزعماء العرب مثل الرئيس ابن علي، وزعماء ومفكرين غربيين، وذلك فيما يتعلق بخطر الأصولية، الكلمة المرادفة للإسلام، والسعي حثيثاً لربطها بكل ما تبغضه النفوس من إرهاب وتخلف ؟

إن الطرف الذي لا يزال الأكثر تردداً في هذه الجبهة «اليهودية الغربية الصليبية» العالمية ضد الإسلام، هم الغربيون. فلم تتحوّل الحرب ضد الإسلام وأنه خطر حقيقي، وليس خدعة يهودية. لم يتحوّل ذلك بعد إلى قناعة عامة في الغرب.

العلاقة مع الغرب

السؤال الثاني: على ذلك، كيف تنظرون إلى العلاقة بين الإسلام والغرب؟ وما هي أسس العلاقة الصحيّة المقترحة التي تطرح طرحاً جديداً، فلا تكون تماهياً مع الغرب وانبهاراً به كما هو نموذج العلاقة العلماني، ولا هو نموذج الرفض الجذري لكل مفردات حضارة الغرب ؟

- لست مقتنعاً إطلاقاً بحتمية الحرب مع الغرب. صحيح أن الغرب وخاصة الولايات المتحدة لا تدّخر وسعاً ــ فيما يبدو من سياساتها ــ في عرقلة الجهد الإسلامي حيثما برز، والتعاون ضد الإسلام حتى مع الشيوعيين

أعداء الأمس، ومع كل سلطة دكتاتورية مفسدة، وذلك بالتورط في تطبيق المعايير المزدوجة، خلافاً لما تعلنه من التزامها بالمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، وخلافاً لدستورها الجميل.

ولكن، عند التحقيق لا نجد مبرّرات موضوعية، ومصالح حقيقية للولايات المتحدة وحلفائها، في اتخاذ الإسلام عدواً، والزجّ مجدداً بالعالم في أتون حروب كونية جديدة، وشحن أمة المليار وربع بمشاعر العداء ضد الغرب، واستدعاء مخزون الإسلام الجهادي لتفجّره في وجه الغرب. ولأن هذه الحرب التي يراد للولايات المتحدة أن تخوضها ضد الإسلام، هي حرب بلا مبرّرات موضوعية، بل هي حرب بالوكالة لحساب طرف ثالث هم الصهاينة والأقليات الدكتاتورية.. هي حقيقة حرب أقذر من أي حرب سابقة شنتها الولايات المتحدة.

ولذلك مطلوب من العقلاء على كل الجبهات أن يستنفروا كل جهودهم لمنع اندلاع هذه الحرب، وإطفاء النيران التي يوقدها بنو إسرائيل، ضد أهل الإسلام والنصرانية، وذلك بالامتناع عن الاستدراج إلى أتونها: - والحرب أوّلها الكلام - وذلك من خلال تركيز الجهد على تنبيه الطرف العاقل المغرّر به أي الغرب، إلى أنه لا مصلحة حقيقية له في هذه الحرب، وإنما هو موظف لصالح أطراف أخرى، وأن الخطر متوهّم، ولا يليق بأمم عظيمة كالأمة الغربية أن تروّج الأوهام في أسواقها. ونظرة واحدة إلى اقتصاديات المسلمين المنهارة، - وأغلبهم يعيشون على الصدقات الغربية - وإلى تمزقهم السياسي، وتخلفهم العلمي والحضاري، وخصوماتهم المتعاقبة، وعجزهم عن

تشكيل معادلة السلطة بغير قمع شعوبهم، تكفي لكشف حقيقة هذا الوهم المسمّى «الخطر الإسلامي»، والجيوش الإسلامية المتأهبة لغزو الغرب !!

وعلى فرض أن المسلمين نجحوا في تجاوز كل العراقيل السابقة وقد لا يتم ذلك إذا تم؛إلا بعد زمن طويل، إذن، فالعالم أولاً، ليس أمام خطر على الأبواب كما تُردّد ليلاً نهاراً إمبراطورية الإعلام الصهيوني وبعض عملائها العرب، وثانياً ليس بداهة أن الإسلام يمثل في ذاته خطراً وأنه ذو طبيعة عدوانية شرسة، عدو للتقدم، والحضارة، والحريّة، والفن، والسلام، والحب، وتبادل المنافع بين البشر وتعاونهم دون حواجز. هل من دارس جاد نزيه للإسلام وحضارته قد زعم هذا الزعم ؟

الإسلام قد شاد مدائن تزخر بالمتعة والفن، والأدب، والفلسفة، والعلم، والتجارة، والانفتاح، وعبادة الله في تسامح. هل تآخت الديانات بما فيها الديانة اليهودية في تاريخ حضارة كما تآخت في حضارة الإسلام ؟

إذا كان الغرب يؤمن بالعلمانية بسبب ظروفه الخاصة فليس ذلك يعني الحرب ضد من لا يؤمن بها، لأن من معاني العلمانية حريّة العقول والشعوب في الاختيار وتقرير مصائرها، وفي الحياة السياسية معناها الديمقراطية أي المساواة في إدارة الشؤون العامة، وقيام شرعية الحكم على أساس الإرادة الشعبية، وحريّة التغيير والتعبير، والمشاركة والتعددية، والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع. وأن من معاني الديمقراطية على الصعيد الدولي التعدّد الحضاري، وتعدّد النماذج السياسية والحضارية، والاعتراف بالتعدّد الديني.

وفي هذا الصدد يعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومبادئ القانون الدولي، أساساً جيداً – في عمومه – لإقامة تعايش وتعاون بين الحضارات والديانات، بديلاً عن التعبئة من أجل الحرب.

ونحن كمسلمين لا نكاد نجد في هذه القوانين والمبادئ ما يتناقض مع ديننا، فالإسلام قد سبق إلى احترام حريّة الإنسان، واحترام إرادة الشعوب، وحكم الشورى، كما اعترف بالرسالات الأخرى وأمر باحترامها وأهلها، والتعايش والتسامح معهم، ولم يسجّل تاريخه اضطهاداً لأهل مذهب أو دين. إن الذي نعيبه نحن المسلمين على الغرب هو معاييره المزدوجة، وأنه لم يعترف بعد بالإسلام رسمياً، وأنه لا يزال مصراً على فرض المركزية الحضارية على الحضارات الأخرى بوسائل العنف المختلفة الغربية، وأنه غير قادر وربما ليس مستعداً لقبول التعدد الحضاري والديني والتعايش والتعامل مع من يخالفه بسبب عوائقه الأبستيمولوجية الموروثة.

لذلك يجد الغرب صعوبة في تصوّره لعالم إسلامي محكوم بالإسلام كيف سيتعامل معه، لا سيّما وأنه تعوّد التعامل مع صورته من حكامنا الذين صنعهم على عينه. ولكنها مرحلة في صدد انتهائها لتترك مكانها لعالم إسلامي محكوم بالإسلام وأبنائه الحقيقيين. وعلى الغرب أن يوطّن نفسه ويستعد للتعامل وضمان مصالحه مع من يسمّيهم الأصوليين، وهم لا يفتئون يعبّرون عن استعدادهم، ومن ذلك ما صرّح به الدكتور عباس مدني لدى لقائه السفراء ممثلي السوق الأوربية في الجزائر على إثر فوزه في الانتخابات البلدية.. وقبل أن تتحرك الدبابات العلمانية وقد تزوّدت بوقودها من الغرب

لتسحق صناديق الاقتراع، لقد أكد لهم أن جزائر إسلامية ستكون أكثر استقراراً واستعداداً لتبادل المصالح مع الغرب، وهو الأمر نفسه الذي ما فتئ يؤكّده عمر البشير، والشيخ رفسنجاني، وأمراء الجماعات الإسلامية مثل المرشد العام للإخوان المسلمين، والبروفيسور نجم الدين أربكان، وغيرهم يؤكّدون على الأمر في كل مناسبة.

إن تقسيم العالم وتصنيفه في شكل جيشين: جيش غربي يحمل راية العلمانية والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحريّة، والتسامح، والسلام، والعقلانية، مقابل جيش عربي إسلامي يحمل راية التعصّب، والتطرف، والإرهاب، والتخلّف، والكراهية، ويشحذ أسلحته لسفك الدماء وإزهاق الأرواح، وهدم الحضارة، وغزو الغرب، ليس إلا صورة كاريكاتورية شيطانية دأب على نشرها وتسويقها في الأسواق الغربية عدد من الجهلاء، والحمقى، والخبثاء، وتجّار الحروب، وغلاة الصهيونية.

فالغرب والإسلام ليسا عالمين متخارجين من كل وجه، بل هما متداخلان أشدّ من تداخل أيّة حضارتين متداخلتين أخرتين: على الصعيد الديني فالإسلام والمسيحية واليهودية رسالات نهلت في الأصل من نبع واحد. وهناك تداخل على الصعيد الحضاري: فلقد اشتركتا في تنمية الإرث العقلاني، الذي نمت بذوره الأولى في رحم الشرق القديم، حضارة بابل والحضارة الفرعونية، والفنيقية. ثم انتقل الإرث الحضاري العقلاني إلى أوربا، فازدهر في الجزر اليونانية، ثم نزح مجدّداً إلى المشرق الإسلامي فأحسن العرب والمسلمون استقباله وأدخلوا عليه إضافات وتطويرات هامّة جدّاً وما إن استيقظ الغرب

في عصر نهضته على صدمة اطلاعه على حياة المسلمين، وعلى إرث اليونان من خلالهم، حتى نقل ذلك الإرث وانتقل به أطواراً جديدة فترجمه إلى تقنيات وحضارة عالمية.

وهما متداخلان على الصعيد الاقتصادي على نحو لا تُتصوّر معه حياة لأحد بالاستغناء عن الآخر. إن أكثر من دولة عربية تشكّل صادراتها للطاقة حياتها الاقتصادية فماذا سيحل بها لو تعطلت عملية التصدير إلى الغرب ؟ وماذا سيفعل الغرب لو تعطلت عملية التوريد وأيّهما اليوم أشد حاجة إلى الآخر ؟ لا غناء لأحدهما عن الآخر عند التحقيق رغم أن حاجة المصدّرين اليوم هي أشد. وقل الأمر نفسه في شأن الحاجات اليومية للمسلمين كالغذاء والدواء، وسائر ما لديهم من صناعات كلها تعتمد على العلاقة مع الغرب.

وهما متداخلان على الصعيد الثقافي والبشري، فلغات الغرب وآدابه قد غدت مألوفة لدى أوسع قطاع من النخبة بما في ذلك النخبة الإسلامية، وكذا نما الوجود الإسلامي في الغرب نمواً معتبراً وتمّت علاقات المصاهرة على نحو أنه لو دعيت الأسرة المختلطة «غربية، إسلامية» إلى مظاهرة لما اتسعت لها مدينة.

ذلك جزء من مسار عالمي نحو الاختلاط، والاندماج، والوحدة ضمن التنوّع من خلال القبول بقيم وتعاليم التسامح والتعدّد، والتبادل، والانتقال الحرّ للأفكار والأشخاص والأموال والفنون، الأمر الذي يغدو معه تصوير العلاقة بين الإسلام والغرب في شكل جيشين متقابلين متناقضين، وحضارتين

متصارعتين على ما تصوّر هنتغتون، صورة رجعية متخلّفة، ومحض وهم يسوقه الخبثاء في أسواق الجهلاء لغرض في نفس يعقوب.

ولا ينفي هذا التداخل تخارجاً واختلافاً في مستويات كثيرة، وتراكم مواريث من الحروب والصراعات الدامية. وأسوأ من ذلك الكيد الغربي الثابت للعرب والمسلمين، واستهدافهم بالتحريض والعداء والتأليب الذي لا ينقطع ضدّهم. وسياسة الغرب تجاه قضية فلسطين نموذج صارخ. ولكن كل ذلك لا يجعل من الحرب مستقبلاً وحيداً محتّماً لمستقبل هذه العلاقة، فذلك ما لا تقتضيه المصالح المشتركة ولا يتسع له الجوار وتطوّر تقنيات الدمار مما يدعو عقلاء الغرب إلى مراجعة سياسات دولهم الظالمة تجاه الإسلام والمسلمين بما يفتح على مستقبل جديد من التعارف والتعاون والتكامل، وهم أحوج إلينا من حاجتنا إليهم.

السؤال الثالث: في تسويق عملية الاستعداء يتم رفع شعارات تزعم التفريق بين الإسلام كمبادئ وقيم، وبين الإسلاميين الذين يرفعون رايته، وفي الوقت الذي يُهاجم فيه الإسلاميون بقسوة، يتم مدح الإسلام وفصله عن أتباعه، تقوم بهذا الأنظمة المعادية للتيار الإسلامي والغرب على حدّ سواء، هل ترون في ذلك ملمحاً من ملامح استراتيجية المقاومة الإسلامية ؟

– نحن نحمد الله أن الغرب لم يخل من الحكماء والعقلاء الذين يرفضون رواج الأوهام الخبيثة في أسواقهم. فعلى الصعيد الأكاديمي يتنامى تيار اكتشاف الإسلام وميزانه الحضاري والجماعات الداعية إلى بعث نموذجه،

وكتابات جون اسبوزيتو، وجون فول، وجون اتلس، وجون كين، وفرانسوا بورغا، وغيرهم كثير، ليست إلا غيضاً من فيض.

وعلى الصعيد السياسي، نلاحظ أنه مقابل انسياق عدد من السياسيين الأوروبيين في الحرب الباردة ضد الإسلام، فإنه لم يبلغنا انخراط أي حاكم غربي تورطه في هذه الحرب خلافاً لزعماء اليهود والعرب، بل إن مسؤولاً كبيراً في وزارة الخارجية الأمريكية هو السيد إدوارد دجيرجيان نائب وزير الخارجية لشؤون الشرق الأوسط قد صدر عنه السنة الماضية تصريح حول سياسات الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، مهم جداً وإيجابي إزاء الإسلام وحضارته وإزاء الحركة الإسلامية، إذ أكّد على رفض الولايات المتحدة لاستراتيجية العداء ضد الإسلام والإسلاميين، فليست الولايات المتحدة عدواً للإسلام والإسلاميين، بل إنها تعترف بمساهمات الإسلام والإسلاميين في إثراء حضارتها، كما أن المواطنين الأمريكان من المسلمين يعدّون بالملايين وهم ضدّ الإرهاب مهما كان مأتاه. وتابع العزف على هذا الوتر الجميل السيد بليترو الذي خلفه في نفس الخطة.

ونحن لا يجب أن نتحفظ على مثل هذا التوجّه، بل نبتهج به لأننا جميعاً نرفض مثله وأشدّ منه كل لون من ألوان الإرهاب. بما في ذلك الذي تمارسه الإدارة الأمريكية على المسلمين في فلسطين وغيرها.

كما يُرصد أن من تقنيات الحرب ضد الإسلام التي يوقد نيرانها اليهود الصهاينة بأجسام البلهاء، عدم التفريق بين الإرهاب والحركة الإسلامية، وتأليب المسلمين على الحركة الإسلامية في محاولة لعزل الإسلاميين

والانفراد بهم، وقد يبلغ الأمر إلى حدّ إصدار فتاوى بتكفيرهم وتضليلهم وتسفيه فهمهم للإسلام.

إن فصل أي مذهب أو دين عن أتباعه المخلصين وجيشه المقاتل، وممثّليه الحقيقيين، عملية خبيثة ولكنها مكشوفة، لأن المسلمين مهما بلغ جهلهم بالإسلام وانحرافهم، فإنهم لا يمكن أن يقبلوا أن يتصدّر الفتوى بينهم زعماء اليهود والنصارى والشيوعيون والحكام المنافقون، ومن سار في ركابهم، فلقد استقر في الضمير المسلم أن لا يُتَلَقّى الدين إلا من أهله ممن عرف عنهم العلم والعمل وتقوى الله عزّ وجلّ.

وسيلاقي المنافقون من حكام العرب والنخب العلمانية الملتفة حولهم والتي لم يبق لها من مشروع ومصدر استرزاق غير محاربة الإسلام والإسلاميين، سيجدون عنتاً شديداً إذا أرادوا أن يجعلوا لخطابهم ضد الحركة الإسلامية مصداقاً لدى الشعوب، إذ عليهم أن يغيّروا نهج حياتهم بالكامل فتعرفهم المساجد، ويعيشوا وأسرهم حياة متواضعة تقية، فلا يرى منهم ولا يسمع عنهم غير الالتزام بالإسلام وتمثل أخلاقه، وذلك ما لا قِبَل لهم به، وتكاليفه ضخمة لا سيّما بعد الذي نشرته الحركة الإسلامية في الشعوب من مستوى الوعي بالإسلام، الأمر الذي يجعل تكاليف النفاق «الجاد» باهظة جداً لا يقوى عليها غير الراسخين في النفاق.

إن السبيل الوحيد لعزل الحركة الإسلامية عن الإسلام والمسلمين هو التطبيق الكامل للإسلام من طرف أركان الحرب ضده وهو أمر عسير جداً قد يبلغ درجة الاستحالة.

إشكالية المرجعية

السؤال الرابع: في الساحة الإسلامية ثمة إشكالية مرتبطة بالمرجعية، إذ يتوزّع الجهد الإسلامي وفعله على طيف واسع من الإسلاميين الذين يمارسون ذلك الجهد بقناعات متنوّعة. وهذا يحمل إشكالية تواجه الجمهور الإسلامي إذ يتشتت ويصاب بالحيرة إزاء تعدّد الاجتهادات في ظل غياب مرجعية عليا: دولة / سلطة / علماء، كيف يمكن تجاوز هذه الإشكالية ؟

- قد يبدو حال الأمة على درجة كبيرة من الفوضى الفكرية بما جعل جزءاً كبيراً من الجهد الإسلامي يضيع في الجدل الداخلي، بل إن بعض الجماعات،بوعي أو من دونه،جعلت رزقها في الدعوة تكذيب بقية المسلمين وتسفيه تصوّراتهم الدينية وكأنها قد ذهلت عن وجود الآخر وأخطاره المحدقة.

إن الآخر عندهم إنّما هو عامة المسلمين، أو قل جماعات الدعوة باستثناء جماعتهم. إن هؤلاء يبدون حرصاً لا مزيد عليه في النقاء، فيعمدون إلى تضييق ثقب غرابيلهم، حتى إذا شغّلوها في حماس شديد تساقطت الأمة فلم يكد يبقى مسلم غيرهم.

إن بأسهم أشد ما يكون على إخوانهم في الملّة، وكثير منهم لم يعرف عنه بلاء منذ ظهرت جماعته إلى الوجود في غير حرب المسلمين، بل إن المرات القليلة التي ابتلوا فيها بالكافر الصريح، تسارعوا إلى تشريع احتلاله أرض المسلمين ! وبصفة عامة ليس هناك غير نهجين في التعامل مع الخلاف داخل الأمة، وهو جزء من طبيعة بالخلق لا تبديل لها. إمّا الاشتغال به وتضخيمه

وفناء الأعمال في الكفاح ضدّه على أمل زائف لدى كل فريق أن ينفرد بتمثيل الإسلام وصبّ الأمة في قالب اجتهادي واحد، وإذن، فلن ولن يجد هؤلاء طاقة لمواجهة الآخر، أي عدو الإسلام.

أو التعامل مع خلافات المسلمين على أنها وضع عادي طبيعي، نتعامل فيه كما نشتغل مع كل ما هو طبيعي ليس بمحاولة إلغائه، وإنما بالتهذيب والتربية والارتقاء، ومحاولة تضييق الشقة والبحث عن المساحات المشتركة واتخاذها أرضاً للّقاء والتعاون، وأخوة وجهاد ضدّ العدو حتى وإن اقتضى ذلك تأجيل الخوض في كثير من الاختلافات، لا سيّما المزمن منها، مثل الخلاف بين الفرق والمذاهب حول مسائل كلامية وفقهية وتاريخية، كالموقف من خلافات الأصحاب الكرام رضوان الله عليهم.

إن ذلك هو السبيل الوحيد لتوحيد المسلمين في مواجهة عدوّهم، بدل مواجهة بعضهم بغير نهاية ولا طائل مع أن المرجعية لدى المسلمين على اختلافهم هي عند التحقيق مهما تعدّدت، تلتقي حول التسليم بعُلْوية الوحي عمّا عداه. وهم يلتقون حول كليات العقيدة وأركان الإسلام وأساسيات الأخلاق، وما تبقى فهو دائر حول مناهج الاستدلال بالوحي والوصول إلى حقائقه، أو حول جزئيات وهو اختلاف لا يضر غالباً، ولا يحول دون التوحّد حول هذا الأساس العظيم: علوية الوحي وقواعد الإسلام.

وأنا لا أرى بأساً بعد ذلك باختلاف مناهج الأدلة وفرعيات الدين، لا سيّما حول مناطق الفراغ، أي مواطن الاجتهاد، وهي تشكّل من الدين ما لا يقل عن تسعين في المائة منه، فلا رجاء بعد التأمل في تجربة التاريخ من الاتفاق

حول منهج واحد في الاستدلال بالوحي، كاعتماد ظواهر النصوص أو التأويل، وما الصحيح وما الضعيف من الحديث ؟ فتلك خلافات قديمة لم تضرّ وحدة الأمة.

بل إني لأرى أن من رحمة الله بالأمة أن تُرك لها هذا المجال الواسع من الحرّية، وذلك آية، ومُقوّم أساس لخلود هذا الدين وصلاحه للسير مع البشرية أنّي اتجهت،وتوجيهه لمسارها. لقد أُثِرَ عن الإمام مالك قوله «ما يعجبني أن أصحاب محمد لم يختلفوا»، فهو لا يتمنّى ذلك.

ورغم الدعوات لتقريب المذاهب، وتحويل الاجتهاد إلى مؤسّسة واحدة وذلك جميل في حدّ ذاته، ولكن من الخير للأمة أن تبقي أبواب الحريّة في فهم الدين مفتوحة، مشرّعة، وأن تتعدّد وتتصادم الاجتهادات والمدارس بغير نهاية، ويكون للرأي العام في كل عصر وفي كل بيئة هو جهة الترجيح وتلقّي رأي أو مدرسة بالقبول وتأسيس العمل على نهجها، على أن تبقى السوق مشرعة أمام كل بضاعة. وقانون السوق: العرض والطلب، هو الحكَم. هكذا يتحقق التواصل والتنوّع والوحدة للأمة الإسلامية وللفكر الإسلامي فلا خشية من وفرة العرض وكثرة الآراء وتعدّد المراجع، وإنما الخشية من الندرة في السوق بفعل تدخل عوامل خارجية عن السوق كتحكم سلطة لفرض اجتهاد على المسلمين، تلك هي الفتنة والإفلاس اللذين رفضهما كبار أئمة الفقه لمّا راودهم الحكام على أنفسهم وأغروهم باعتماد اجتهادهم مذهباً رسمياً للدولة، وإلقاء الاجتهادات الأخرى وتحريفها كما فعل المنصور مع الإمام مالك.

ولكن هذا الأمر رفض رفضاً قطعياً وارتضى «لموطـــه» أن يـــأخذ كغيره فرصته في السوق، متخلصاً من رغبة السلطة في التنميـــط، المفضـــي ضرورة إلى الضيق والفتنة، كما حصل بعد قليل مع المأمون والمعتصم اللـــذين استهدفا فرض مذهب واحد على الأمة وفتنوا العلماء أيّما فتنة، وكان جوهـــر ثورة الإمام أحمد التي انتصر فيها، رَفْض تدخل الدولة في شؤون العقيدة وترك ذلك لاختيارات الناس ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[البقرة: 256].

إنه ليس أخطر على الإسلام اليوم من الاستبداد والأدّعاء الصريـــح أو المبطّن لحق النطق باسم الإسلام،مع أن من معاني ختم النبوّة الانتفـــاء المؤبـــد لادعاء النطق باسم الحقيقة الإلهية خارج نصوص الوحي ومعظمـــها حمّـــال أوجه.

والحمد لله أن طريق الله كرحمته يتّسع لجميع السالكين من آمن بـــالله ورسوله واليوم الآخر، ومرجعية الوحي العليا، فلماذا يحاول أقوام تضييق هـــذه الرحمة، واحتكار تقمّص الفرقة الناجية، وترك الآخرين في الضلال المبين!مـــع أن أولئك جميعاً هم في المحصّلة النهائية من الفرقة الناجية إن شاء الله، ما آمنـــوا بالله واليوم الآخر، والمرجعية العليا للوحي.

وإن أخطر ما في المناهج التربوية للجماعات الإسلامية اعتمادهـــا في برامجها التكوينية على عدد محدود من مفكري وعلماء الحزب، وأحياناً علـــى عالم واحد كما هو الأمر عند إخواننا في حزب التحرير وأمثاله، وفي الحـــالات القليلة الحسنة يعتمدون على مدرسة واحدة في الاجتهاد الإسلامي.

وهذا لعمري بلاء عظيم قد أورث أبناء الحركة الإسلامية ضيقاً في النظر، وسوء ظن بالناس، وعجزاً عن الحوار مع غير أبناء حزبهم أو طائفتهم. إن اتخاذ عدد من المفكرين القدامى أو المحدثين وخصّهم بتمثيل الإسلام مهما عظم قدرهم وبلاؤهم مثل الغزالي، أو ابن تيمية، أو المودودي أو قطب، أو البنّا، وحتى من هم أهمّ منهم كمالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، وجعفر الصادق، لهو من أشد ما نكب به الإسلام الذي مثّلت رسالته ثورة في المنهاج التربوي أحرى بها أن تنسف، تنسف هذه الحزبية التربوية لينفتح قلب المسلم وعقله كما تنفتح حلقات الدروس والدوريات ودور النشر لاستقبال الإنتاج الإسلامي ككل، والنظر إليها جميعاً كحديقة أزهار متنوّعة لكنها مؤتلفة جميلة، لأنها تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل.

إنه لمحزن جداً أن لا نعثر من بين قائمة طويلة لمراجع كتاب أو بحث إسلامي حتى على مرجع واحد من غير المدرسة التي ينتمي إليها الباحث، اللهم إلا في معرض التفنيد. أما مكتبات الحزبيين الإسلاميين ومناهجهم التربوية فنادراً ما تتوفر فيها مصادر من خارج الحزب أو المذهب. هل من عجب بعد ذلك أن يسود الضيق والبغض والتعصّب المذهبي، ويفشو التفكير المفضي إلى التنازع والتقاتل، ويُطوى بساط الأخوة الجامعة، وتتهيأ النفوس للحرب كما هو حاصل بين السنّة والشيعة في أكثر من موطن، وبين الجماعات الإسلامية في الباكستان وأفغانستان والجزائر. أو ليست الحرب أوّلها الكلام ؟

الاضطهاد ثمن التخلّف الحضاري

السؤال الخامس: المعاناة والاضطهاد هي عنوان الحقبة الحالية التي نعيشها كمسلمين في معظم بقاع العالم، سواء في دولنا وتحت ظل أنظمتنا، أو في المناطق الأخرى في أوروبا والقارة الهندية وآسيا الوسطى، وهناك قدر هائل من المرارة يتراكم في الشعور الإسلامي، كيف تنظرون إلى نتائج هذه التراكمات من المرارة والشعور بالاضطهاد سواء بالنسبة للأنظمة الحاكمة أو للغرب ؟

- الاضطهاد اليوم هو حظّ المسلم ونصيبه من الحضارة إنه يدفع ثمن تخلفه الحضاري وانسياقه وراء كل ناعق، وركونه الطويل إلى أحلام التاريخ، ورفض التجدّد والتطور والعجز عن اكتساب تقنيات العصر في التنظيم السياسي والإداري والاقتصادي، أو المرع في غير تبصّر وراء تقليد الأجنبي في مناهج حياته. لقد دمّرنا ماضينا ولم نعمّر حاضرنا. إن هناك معالم واضحة لتشكل نظام دولي جديد لا يتجاهل الإسلام فحسب، بل يعامل المسلمين كسوق استهلاكية ومناطق نفوذ ويدفع دفعاً إلى هامش التاريخ بعيداً عن الحداثة إلى زوايا الماضي، فالخطب أفدح من ذلك، إنه مرحلة أخرى من «سايكس بيكو» تدفع حركة التجزئة والتحارب والفتن الداخلية نحو تدمير الإسلام ثانية أشدّ من كل ما سبق.

إن إلقاء نظرة على خريطة العالم الإسلامي وما يجري على أديمها، تكشف عن خطة مزدوجة لمقاومة الإسلام يجري تنفيذها: وجه منها يتعلق بأطراف العالم الإسلامي، أي الأقليات الإسلامية وهي تشكل ثلث المسلمين،

والمطلوب هنا التدمير الكامل للوجود الإسلامي، أي طيّ صفحة الإسلام جملة عن طريق رفع وتيرة العداء والتعصّب ضد المسلمين وتسليط حرب إبادة ضدهم، تأتي على مساجدهم ومآثرهم وأموالهم، وتسعّر نار التقتيل فيهم والاعتداء على أعراضهم. والصورة النموذجية لهذه العملية تجري على ملأ من العالم في وسط أوربا في البلقان (في البوسنة وكوسوفا)، وتتكرّر العملية ومشاهد مماثلة في الهند وطاجيكستان وأذربيجان وبورما.

أما الوجه الثاني لهذه الخطة فيجري تنفيذه في مناطق القلب الإسلامي، حيث يشكل المسلمون أغلبية ساحقة، بما يجعل إجلاءهم عن أرضهم وتدمير مقدّساتهم، ودفعهم دفعاً إلى الفرار بجلدهم، أمراً متعذراً عدا ما حدث ويحدث في فلسطين... إذاً، فليكن الهدف في مناطق القلب الإسلامي منع الإسلام بكل السبل أن يحكم أرضه وأهله، وليحصل التعاون في ذلك مع كل الدكتاتوريين والمجرمين، والعمل على تجفيف ينابيع الإسلام في مؤسّسات التربية والتعليم والتشريع والإعلام. والعمل على إضعاف المسلمين اقتصادياً بمصادرة مؤسّساتهم، ومنعهم من حق المشاركة السياسية، ومن الوصول إلى أي موقع حسّاس في الدولة. بل صياغة الدولة كلها لتكون جهازاً مهمته الأساسية قمع الإسلام وأهله، ومنع هذه الدولة نفسها رغم علمانيتها وتبعيتها للغرب وقمعها للإسلام وأهله، من مستويات معقولة من التنمية الاقتصادية والتقدم التقني، ولا سيّما في المستوى العسكري كامتلاك السلاح النووي. فذلك محظور على المسلمين تقيّهم وفاجرهم على حدّ السواء.

وإن مضيّ هذه الخطّة في سبيلها كفيلة في وجهها الأول أو الثاني، بتحويل المسلمين في العالم إلى جملة من الكيانات الضعيفة المتحاربة، وسوقاً للبضائع الغربية، ومرمى للنفايات، ومصدراً رخيصاً للطاقة، وتحويل أعداد منهم متزايدة إلى مشرّدين جائعين، ويُترك مصير من يبقى منهم حيّاً إلى منظمات الإغاثة والتبشير، ومنظمات اللجوء السياسي.

ويسعى الغرب جاهداً أن يحكم إغلاق أبوابه دون هجرة المسلمين (ثمانون في المائة من المهجرين في العالم من المسلمين)، ولكن هذه المشكلة كفيلة في نفس الوقت – وبوجود الصحوة الإسلامية – أن تحوّل العالم الإسلامي إلى بركان متفجّر، لأن هذا التمشّي لن يضعف الحركة الإسلامية، ولكنه سيحدث فقط تحوّلاً في ميزان القوى داخلها لصالح تيارات التشدّد التي لا تفتأ تؤكد أنه ليس ثمّة شيئ غير القوّة سبيلاً للدفاع عن الإسلام والمسلمين، وأن دعاة الاعتدال في الحركة الإسلامية،وهم اليوم يشكّلون جسمها الرئيس هم مخدوعون، فالغرب الذي دعم الديمقراطية ولا يزال في شرق أوربا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا، هو نفسه الذي يدعم في العالم الإسلامي أشدّ الأنظمة رجعيّة وقمعاً وفساداً، من أجل أن تواصل حربها ضد الإسلام.

إذا راهن الغرب في التعامل مع الحركة الإسلامية بتحريض من الصهاينة، على الحل الأمني الذي طبّق في تونس ثم التحقت الجزائر ومصر في الطريق الأمني سبيلاً للتعامل مع الحركة الإسلامية، فلن يكون مؤدّى ذلك إلى القضاء على الإسلام، وإنما إلى راديكاليته ليصبح شعار الجهاد هو الكلمة المفتاح للخطاب الإسلامي، وسيغذّى هذا الخطاب الجهادي، وكذا روح

الاستشهاد وطلب الجنّة بقصص الإبادة المسلّطة على الإسلام في أطرافه، وقصص الاضطهاد المسلّطة عليه في القلب. ولأن المستوى الثقافي والتقني لأبناء الحركة الإسلامية هو عادة مرتفع، فستصبح عملية تصنيع السلاح واستعماله ثقافة عامة للمسلمين، ومقاومة المصالح الغربية وتصفية العملاء العمل اليومي للحركة الإسلامية، وكل ذلك يستمدّ وقوده من تراث الجهاد والتعصّب الغربي ضد الإسلام. وفي عالم تمازجت فيه الشعوب وانداحت فيه المعلومات على نطاق واسع، وتشابكت فيه المصالح، وانتشر المسلمون على وجه الأرض، لك أن تتخيل الصورة التي سيكون عليها مستقبل العالم كما يهيئ له بوعي أو بدونه قادة النظام الدولي الجديد بتحريض من بني صهيون..

إنها ولا شك صورة مرعبة، فأي شيطان عدو للبشرية والحضارة له مصلحة في صناعة عالم هذه صورته. ولكنّنا لا نزال نقنع أنفسنا والآخرين، أن قوى التعقّل والاعتدال التي تُؤثر الاعتراف بالآخر والبحث عن سبل التعايش معه على خلفية القواسم المشتركة وهي موفورة، بدل الرهان على نفيه واستبعاده على خلفية حتمية الصراع بين الحضارات، هي التي ستنتصر بإذن الله في حياة المسلمين وداخل البنية الغربية.

السؤال السادس: في الشمال الإفريقي جرح إسلامي غائر متمثل في اغتيال النجاح الذي حقّقته الحركة الإسلامية في الجزائر وفي تونس قبلها، وآلت العلاقة بين التيار الإسلامي وجماهير الشعب مع الأنظمة الحاكمة إلى وضع تصادمي دموي، ويبدو أن المعركة غير متكافئة خاصة في

ظل استقواء الأنظمة بالغرب سواء مادياً أو إعلامياً، فما السبيل إلى الخروج من هذا الجرح وتحقيق السلم في هذه المنطقة للسير بها نحو التقدم ؟

- ما يحدث في المغرب العربي في تونس والجزائر أساساً، من عدوان سافر على الإسلام والمسلمين، بلغ حد التصفية للدين واستئصال دعاته، وذلك في إطار الصراع على السلطة بعد أن أفلس المشروع الوطني بخلفيته العلمانية واتجهت الجماهير إلى الإسلام منقذاً.

وبدل احترام إرادة الجماهير وتخويل الفرصة للإسلاميين أن يجرِّبوا، وتكون صناديق الاقتراع حَكَماً بين الجميع، فزع أهل السلطة على امتيازاتهم بعد أن حوّلوا السلطة والبلاد حديقة خصوصية، فاستنفروا جهاز الدولة وأعملوه في استئصال الإسلاميين في الانتخابات «تونس 1989- والجزائر 1990 / 1991»، وإذا كانت الديمقراطية تحمل الفائزين إلى سدّة الحكم، فهي في تونس والجزائر حملتهم إلى المشانق، وحمامات التعذيب، والمنافي الصحراوية، والحرب الشاملة ضدّهم بل ضد عقيدتهم. بل ضد المجتمع ككل لتدمير قوى المقاومة والتماسك فيه.

ولقد بلغ الأمر في الجزائر إلى حد خروج حشود العلمانيين، إثر فوز الجبهة الإسلامية في مظاهرة يستصرخون الدبابات لمنع قيام حكم إسلامي، شاهدين على أن العلمانية قدمت إلى بلادنا على ظهر دبابة ولا تزال، غير قادرة على الحياة إلا في حمايتها. ولمّا ظهر إفلاس العسكر في إغواء الشعب، واستعرت نار غضب الشعب في الجزائر ضد مغتصبي إرادته، وفكّر العساكر في محاورة الأحزاب الإسلامية، خشي العلمانيون أن يفضي الأمر إلى تبني

الدولة للإسلام لمحاصرة الإسلام المتطرف: فقامت العلمانية وخرجت في مظاهرة أخرى منادية بأعلى صوتها: لا للعروبة، لا للإسلام، (لا جاب الله، ولا نحتاج، الجزائر تبغي ترتاح) قالتها في صراحة أن مشكلها ليس مع اجتهاد من اجتهادات المسلمين ضد آخر إنه ضد الإسلام ذاته.

وذلك ما فعله من قبلهم إخوانهم في تونس، ويفعله ويقوله إخوان لهم في مصر. إنهم يكرهون الإسلام، ويعملون كلٌ بما يناسب وضعه على استبعاد أي متديّن من أي موقع في توجيه المجتمع ولا عبرة بالوسيلة، بما يجعل العلمانية هنا نقيضاً من كل وجه للديمقراطية وعائقاً دون التحوّل إليها، خلاف ما هي عليه في الغرب، إنهم يسخرون من الشريعة، ومن حجاب المرأة المسلمة، ويغلقون المساجد ويسيرون في العالم مؤلّبين على الإسلام، تماماً كما كان يسير أحد القساوسة في القرون الوسطى على حماره في الأقطار الأوربية يؤلّبها على حرب الإسلام.

ولكن العلمانية - وكثير عليها هذا الوصف - لأن الذين يحكمون تونس والجزائر ليسوا في غالبهم من أهل العلم والثقافة وإنما هم إلى عصابات المافيا أقرب. ولئن ربحت معركة ضد الإسلام، فلن تربح الحرب فالأوضاع، وخلاف ما يبدو في تونس - مثلاً - لم تستقر للطغاة وعصابات المافيا، ولذلك لا تزال تعبئتهم الأمنية على أشدّها رغم إعلاناتهم عن انتهاء الحركة الإسلامية، لأنهم موقنون بمدى عمق الإسلام عند الناس وولائهم لدعاة الإسلام، وبمدى رفضهم لهذه الأنظمة بأساليب مختلفة، حسب المُناخ وهم يعلمون جميعاً أنهم إنما يحكمون الناس بالقهر والرعب، وليس بالحب والرضى،

إن حكماً هذه طبيعته لا يمكن أن يستمر طويلاً في عالم متحوّل متّجه إلى الحريّة والديمقراطية والإسلام، تتساقط فيه الأنظمة الشمولية كأوراق الخريف وتصل أخبارها بالصوت والصورة حيّة محرّضة، لا سيّما وأوضاع هذه الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية، وخلاف ما تشيعه، تعيش حالة تدهور متسارع، وتتراكم أسباب الغضب والانفجار وتنتظر الفرصة وهي قادمة إن شاء الله إن لم تسارع هذه الأنظمة إلى استدراك أوضاعها بالإصلاح.

ونحن مع شعوبنا لا نفتأ نحرضها ضد الطغيان وندعوها إلى مقاومته وعدم الاستكانة له، وجمع قوى المقاومة على أرضية مشتركة، ومطالب مشتركة في إعادة الاعتبار لهويته العربية الإسلامية، وإرساء نموذج ديمقراطي تُحترم فيه كل الحريات والحقوق السياسية والفردية بعيداً عن كل إقصاء وخداع ونفاق.

وذلك على الرغم ممّا أصابنا من انعكاسات سلبية للظروف الدولية والإقليمية التي أعقبت حرب الخليج، وصعود مشاريع التسوية والتطبيع والهيمنة الأمريكية الصهيونية على العالم والمنطقة، ثم الانقلاب على الديمقراطية في الجزائر، فقد تضافرت عديد المؤشرات في السنوات الأخيرة على تغيّر المشهد الدولي لصالح حركات التغيير.

تصرّم الوضع الدولي على أمريكا وتكثّفت مؤشرات التحدّي بنجاح لإرادتها ودخلت التسوية مرحلة الاحتضار، وصمود المشاريع الإسلامية في إيران والسودان، وعادت أقدار من التضامن العربي والإسلامي في تحدّ للإرادة الأمريكية الصهيونية. واحتلت الحركة الإسلامية في فلسطين ولبنان موقعاً

متميزاً مدعوماً عربياً وإسلامياً وحتى دولياً. وهو مسار متجه إلى التنامي بما يخفف قبضة الخناق على الحركة الإسلامية، ويتيح للشعوب فرصاً أكبر للتمرّد والتغيير مقابل سير الأنظمة التي ارتمت في أحضان المشروع الصهيوني الأمريكي، وربطت مستقبلها بالتطبيع إلى حالة الضيق والحرج والحصار.

وكل ذلك سيترجم على نفس، في أشكال من التحرك الشعبي وتقارب مجموعات النخب الوطنية والقومية والإسلامية واليسارية التي لم تتأمرك، كما يدفع إلى التضامن العربي والإسلامي، بما يحقق إرادة الله في التداول ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 140].

إن أمتنا لم تفتأ تقاوم وقابلياتها للمقاومة بلا حدود. وإذا كان من تخاذل ففي مستوى قطاع من النخبة، وإن مسيرة المقاومة تستشرف طوراً جديداً من التحولات الكبرى بعد أن استوعبت أو كادت الهجوم، وبدأت تتحفز للردّ الحاسم ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 21].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

أهم مراجع الكتاب

المراجع العربية:

- إبراهيم الشاطبي. **الموافقات**. بيروت: دار المعرفة.
- إسماعيل الحسني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- برهان غليون. **الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بسام الطيبي. **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1995.
- توفيق الشاوي. **فقه الشورى والاستشارة**. القاهرة: دار الوفاء 1992.
- راشد الغنوشي. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
- ________ . **مقالات**. باريس: دار الكروان، 1984.
- روجيه غارودي. **وعود الإسلام**. بيروت: الدار العلمية.
- عبد الحميد متولي. **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث**. الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر 1970.
- عبد الرحمان ابن خلدون. **المقدمة**.
- عبد الرحمن السعدي. **تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان**. القاهرة: دار الذخائر.
- عبد السلام ياسين. **الشورى والديمقراطية**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996.
- عبد المجيد النجار. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- علال الفاسي. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ماجد الكيلاني. **الموسوعة السياسية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- محمد إقبال. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. بيروت: دار آسيا، 1985.
- محمد الطاهر ابن عاشور. **مقاصد الشريعة**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1978.
- ________. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**. تونس: الشركة التونسية للنشر
- ________. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع.
- يوسف القرضاوي. **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**. القاهرة: دار الدعوة الإسلامية.

- ـــــــــــ. من فقه الدولة الإسلامية. بيروت: دار الشروق 1997.

الفرنسية:

- Abd – Elmoula Mahmoud. **L'université Zeitouniènne et la societé Tunisiènne**.
- Kant. E. **Critique de la raison pure**. Paris: 1971.
- kraim, Moustapha. **La classe ouvrière Tunisiènne et la lutte de liberation national. 1939 – 1952**.
- **dictionnaire de la pensée politique**.

الإنجليزية:

- Chandra Mdaffar. Human rights and the new world order.
- John Keen. **Despotism and democracy in civil society and the state**. London: Verso, 1988.

فهرس المحتويات

المركز المغاربي للبحوث والترجمة

Maghreb Center for Researches & Translation

LONDON

e. mail: Maghreb 2000 @ yahoo. com